



دانشگاه ملی کتاب



دانشگاه تهران

دانشگاه ملی کتاب، مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران
ماهر کای دانشگاه تهران

الدرة الفاخرة

في

تحقيق السيد الفقيه المتكلمين والحاكم المنقذ

نور الدين عبد الرحمن جامي

بإضمام

حواشي مؤلف و شرح عبد الغفورarmi حكمت عماديه

باهتمام

نيكولاهير و علي موسوي بهبهاني

۱۳۵۸

سلسله دانش ایرانی

زیر نظر

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک گیل

مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال،

شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ)

۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)

۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (۱۳۵۸)

۶ - مرموزات اسدی در زمزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر

محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

- ۷ - قیسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کرن ، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض ، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیق میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی ، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قیسات میرداماد (جلد دوم) ، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام ، مجموعه متون و تحقیقات ، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان ، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (زیر چاپ)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری ، با اهتمام بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)
- ۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن بجای ، به پیوست حواشی مولف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸)
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از خانم نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جبر و س. پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (نزدیک به انتشار)
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (نزدیک به انتشار)
- ۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام چند رساله از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (نزدیک به انتشار)
- ۲۵ - شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی و مقدمه انگلیسی از دکتر هرمان لندلت (زیر چاپ)
- ۲۶ - ترجمه شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، بوسیله دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکتر حسین اتای (زیر چاپ)

۲۷ - الشامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتبوی (زیر چاپ)

۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمہ مقدمہ آن از دکتر جلال مجتبوی (زیر چاپ)

۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، ترجمہ دکتر جلال مجتبوی (زیر چاپ)

۳۰ - معالم الاصول ، شیخ حسن بن شہید ثانی ، با مقدمہ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمہ انگلیسی درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باہتمام دکتر مہدی محقق و پروفیسور ایزوتسو (زیر چاپ)

۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی) ، باہتمام پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)

۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمہ انگلیسی) ، از پروفیسور ویکنز (آمادہ چاپ)

فہرست مطالب

یک - شی و پنج	مقدمہ مصحح الدرۃ الفاخرہ (پروفیسور نیکولاہیر) ترجمہ احمد آرام
سی و شش - شصت و ہفت	مقدمہ مصحح ترجمہ و شرح فارسی (دکتر سید علی موسوی بیہانی)
۷۲-۱	متن الدرۃ الفاخرۃ
۱۱۴-۷۳	شرح عبدالغفور لاری بر الدرۃ الفاخرۃ
۲۲۲-۱۱۵	شرح فارسی الدرۃ الفاخرۃ موسوم بہ حکمت عمادیہ ، بدیع الملک میرزا ملقب بہ عماد الدولہ
I-84	مقدمہ انگلیسی ، پروفیسور نیکولاہیر

مقدمه مصحح متن عربی

ترجمه احمد آرام

I. مصنف الدرّة الفاخرة

نورالدین عبدالرحمان بن احمد جامی، مصنف الدرّة الفاخرة، در تاریخ ۲۳ شعبان ۸۱۷ هجری قمری در خراجرد، شهری از ناحیه جام^۱، به دنیا آمد^۲. در جوانی برای تحصیل علم به مدرسه نظامیه هرات رفت و در درس معانی و بیان جمنید اصولی حضور می یافت. در این مجلس درس نشان داد که شاگرد برجسته ای است، چه برخلاف انتظار او که تصویری کرد کتاب مختصر التلخیص^۳ تدریس می شود، هنگام ورود به مجلس درس متوجه شد که طیلاب در درس پیش رفته اند و کتابهای شرح المفتاح^۴ و مطول^۵ را به درس می خوانند. با این همه جامی توانست مطالب این کتابها را فهم کند، و نه تنها تمام مطول بلکه شرح آن را نیز به تمامی نزد استاد خواند. علی سمرقندی از شاگردان سید شریف جرجانی، و شهاب الدین جاجرمی از شاگردان سعدالدین نقتازانی، از استادان دیگر او در هرات بوده اند.

جامی پس از آن برای تکمیل معلومات خود به سمرقند رفت و در این شهر نزد قاضی زاده رومی^۶، منجم معروف رصدخانه الغ بیگ، به تلمذ پرداخت. در اینجا نیز هوش سرشار خود را نمایان ساخت، چه نخست در مناظرهای بر معلم خود پیروز شد، و سپس با اصلاحات و اضافاتی که بر کتابهای معروف شرح التلذذ^۷ و شرح الملخص^۸ چهره بینی^۹ تألیف استاد خود افزود سبب بهتر شدن آن کتابها شد و حسن اعجاب او را برانگیخت. قاضی زاده چندان از قدرت عقلی شاگرد تازه خود در شگفت شد که

که ادعا کرد از زمان بنای سمرقند تا زمان او هیچ کس که برابر جای بوده باشد از رود جیحون عبور نکرده است. در فرصت دیگری در هرات، منجم دانشمند علی قوشچی^۹ از جای خواست که بعضی از مسائل دشوار نجومی را حل کند، و جای بی هیچ دشواری آن مسائل را حل کرد و این عمل مایه رنج و اندوه قوشچی شد.

نخستین برخورد جای با تصوف در سن پنج سالگی او صورت گرفت که همراه پدرش به دیدار خواجه محمد پارسا^{۱۰} شیخ بزرگ نقشبندی رفت که در سر راه خود به زیارت خانه خدا از جام می گذشت. بعدها خود جای توسط سعدالدین کاشغری^{۱۱} به فرقه نقشبندی پیوست که نسبت روحی او، به میانجیگری نظام الدین خاموش^{۱۲} و علاء الدین عطّار^{۱۳}، به مؤسس این فرقه بهاء الدین نقشبندی^{۱۴} اتصال داشت.

صوفیان دیگری که جای با آنان ارتباط داشت، اینان بوده اند: فعخر الدین لرستانی^{۱۵}، خواجه برهان الدین ابوالنصر پارسا^{۱۶}، بهاء الدین عمر^{۱۷}، خواجه شمس الدین محمد کوسوی^{۱۸}، جلال الدین پورانی^{۱۹}، و شمس الدین محمد اسد^{۲۰}.

یکی از متصوفان که جای به او ارج و احترام فراوان می گذاشت، دوست و معاصر وی نصر الدین عبیدالله احرار^{۲۱} بود. با آنکه جای بیش از چهار بار با او ملاقات نکرده بود، مدت چندین سال باب نامه نگاری^{۲۲} به صورت وسیع میان آن دو گشوده بود و جای در آثار شعری خود چندین بار نام او را آورده است^{۲۳}.

قسمت متأخر تر زندگی جای در هرات گذشت که در آنجا از محبت و رعایت سلطان حسین بایقرا، فرمانروای تیموری خراسان از ۸۷۳ تا ۹۱۱ برخوردار بود. جای یکی از چندین دانشمند و شاعر و هنرمندی بود که سلطان حسین آنان را به دربار خود جلب کرده بود. دیگر از ایشان شاعر ترك میر علی شیر نوابی از دوستان بسیار نزدیک جای و نویسنده زندگینامه ای برای او به نام *خسمة المتحیرین*^{۲۴}، و دونقاش، بهزاد و شاه مظفر^{۲۵} بودند.

در نیمهٔ ربیع الاول سال ۸۷۷، جای در سن ۶۰ سالگی همراه کاروانی که عازم

مکه بود به قصد زیارت حج از هرات بیرون رفت. در آغاز ماه جمادی الآخره به بغداد رسید و اندکی پس از آن برای زیارت مشهد امام حسین علیه السلام عازم کربلا شد، مدت کوتاهی پس از بازگشت وی به بغداد او را به غلط بدان متهم کردند که در فقره ای از دفتر اول *سلسلة الذهب* خود عقاید شیعیان را مورد استهزا قرار داده است. دلیل این اتهام آن بود که مردی به نام فتحی، که همراه کاروان از هرات به راه افتاده و با بعضی از افراد کاروان نزاع کرده بود، برای انتقامجویی می خواست مردم شیعه مذهب بغداد را برضد کاروان بشوراند. برای این کار بعضی از اشعار قسمتی از *سلسلة الذهب* را برداشته و به جای آنها اشعار دیگری قرار داده بود که از آنها ضدیت با تشیع احساس می شد^{۲۶}. جای، در اجتماعی که به این منظور فراهم شد، با خواندن صورت کامل متن اثر خود به آسانی توانست بدگویان و بدخواهان را خاموش کند.

جای، پس از چهار ماه توقف در بغداد، سفر به مکه را دنبال کرد و برای آنکه به زیارت مرقده علی علیه السلام مشرف شود راهی را که از نجف می گذشت اختیار کرد. پس از گزاردن حج از طریق دمشق و حلب به زادگاه خود بازگشت، و در ضمن سفر مدت ۴۵ روز برای استماع حدیث از محمد الخیضری^{۲۷}، محدث مشهور و قاضی مذهب شافعی، در دمشق به سر برد.

با آنکه قسمت عمده آثار منظوم جای پس از این سفر فراهم شد، شهرت وی در آن زمان به سراسر جهان اسلام رسیده بود. در نتیجه، چون محمد دوم سلطان عثمانی از آن آگاه شد که جای به زیارت خانه خدا رفته است، کسی را به نام عطاءالله کرمانی^{۲۸} به دمشق فرستاد تا او را برای دیدار از سلطان در استانبول دعوت کند و مبلغ ۵،۰۰۰ اشرفی^{۲۹} برای او هدیه فرستاد و وعده کرد که اگر دعوت پذیرفته شد ۱۰۰،۰۰۰ اشرفی دیگر به او بدهد. ولی هنگامی که کرمانی به دمشق رسید، جای آن شهر را به قصد حلب ترك کرده بود، و چون جای آگاه شد که کرمانی در پی او عازم حلب است، ناگهانی به جانب تبریز به راه افتاد و ظاهراً نمی خواست وضع چنان شود که آشکارا دعوت سلطان را رد کند.

هنگامی که جای به تبریز رسید، اوزون حسن، امیر آق قویونلو، به گرمی او را پذیره شد و هدایای عالی به او تقدیم کرد و از وی خواست که در تبریز بماند. جای بیماری مادر سالخورده اش را که به پرستاری او نیاز داشت بهانه کرد و به هرات و دربار حامی خود سلطان حسین بایقرا بازگشت.

چند سال بعد سلطان محمد دوم، اندکی پیش از مرگش در ۸۸۶، بار دیگر فرستاده‌ای را با هدایای گرانها به نزد جای گسیل داشت، و این بار از او خواست که کتابی در مقایسه و محاکمه میان عقاید متکلمان و حکیمان و متصوفان تألیف کند. جای این خواهش را پذیرفت و کتابی نوشت که، چنانکه پس از این خواهیم دید، می‌بایستی همان الدرّة الفاخرة^{۳۰} بوده باشد.

پس از آن بارد دیگر بایزید دوم، جانشین محمد دوم، از جای خواستار شد که سفری به استانبول کند. این دفعه جای دعوت سلطان را پذیرفت^{۳۱} و به راه افتاد و تا همدان پیش رفت، ولی چون در این شهر آگاه شد که بیماری طاعون در مملکت عثمانی همه گیر شده است^{۳۲}، به هرات بازگشت.

جای در ۱۸ محرم ۸۹۸ به سن ۸۱ سالگی در هرات چشم از جهان فرو بست و نزدیک پیر و مرشد خود سعدالدین کاشغری^{۳۳} به خاک سپرده شد.

II. آثار جامی

جای کتابهای بسیاری، به نظم و نثر، و به فارسی و عربی، در موضوعات گوناگون تألیف کرده است^۱. شاگردش عبدالغفار لاری فهرستی از ۴ اثر او را در خاتمه حاشیه خود بر نفحات الانس^۲ جای آورده است. همین فهرست را سام میرزا در تحفه سامی^۳ خود ثبت کرده است که ترتیب آن با ترتیب لاری تفاوت دارد.

آثار عمده جای، که همه آنها به فارسی است، عبارت است از هفت اورنگک مشتمل بر هفت مثنوی: سلسله الذهب که نخستین دفتر آن در ۸۷۶ صورت اتمام

پذیرفت^۴ و دومین در ۸۹۰، سلامان و ابسال، تحفه الاحرار تألیف ۸۸۶، سبحة الابرار، یوسف وزلیخا تألیف ۸۸۸، لیلی و مجنون تألیف ۸۸۹، و خردنامه سکندری، و سه دیوان: فاتحه الشبّاب تألیف ۸۸۴، واسطه العقد تألیف ۸۹۴، و خاتمة الحیاة تألیف ۸۹۶.^۵

جای علاوه بر الدرّة الفاخرة چند اثر دیگر درباره اصول تعلیمات صوفیه نوشته است. از این جمله است لوائح که اثری است به زبان فارسی و آمیخته از نظم و نثر که به صورت عکسی همراه با ترجمه انگلیسی آن توسط وینفیلد^(۱) و میرزا محمد قزوینی به چاپ رسیده است^۶؛ و دیگر شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی تألیف ۸۹۶^۷؛ دیگر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص که شرحی است به فارسی و عربی بر تلخیصی از فصوص الحکم ابن عربی توسط خود او، تألیف ۸۶۳^۸؛ دیگر رسالة فی الوجود که در آن جای کوشیده است تا وجود خارجی وجود را به اثبات برساند^۹.

آثار مهم دیگر مشهور وی اینها است: نفحات الانس من حضرات القدس، که تألیف آن در ۸۸۱ آغاز شده و در ۸۸۳ پایان پذیرفته است و در آن شرح حال ۶۱۴ نفر از متصوفان آمده است^{۱۰}؛ الفوائد الضمیائیة، شرحی است بر کافیه ابن حاجب در نحو که آن را در ۸۹۷ برای فرزندش ضیاءالدین یوسف نوشته بوده است^{۱۱}؛ و بالاخره بهارستان که اثری است به زبان فارسی تألیف ۸۹۲ و آن را به تقلید از گلستان سعدی نوشته است^{۱۲}.

III. الدرّة الفاخرة

۱. سبب تألیف. همان گونه که پیش از این اشاره شد، سلطان محمد دوم عثمانی از جای خواسته بود که کتابی در محاکمه میان متکلمان و متصوفان و حکیمان بنویسد.

طاشکبیر یزاده در ضمن شرح حالی که جای در الشقائق النعمانیه آورده، سبب پرداختن جای را به تألیف این اثر چنین بیان کرده است :

المولی الاعظم سیدی محیی الدین الفناری روایت کرد که پدرش، المولی علی الفناری، که در زمان سلطان محمد خان قاضی عسکر بود، گفت که « سلطان روزی به من گفت که نیازی به آن هست که میان آنچه کسانی که در علوم حقیقت بحث می کنند، یعنی علمای کلام و تصوف و فلسفه گفته اند، محاکمه ای^۱ به عمل آید ». پدرم گفت که « من به سلطان گفتم که هیچ کس برای چنین محاکمه شایسته تر از مولی عبدالرحمان جای نیست ». و سپس گفت « پس سلطان محمد خان فرستاده ای را با هدایا نزد او فرستاد و از او خواست که کتابی در این محاکمه بنویسد. جای رساله ای نوشت و در آن میان آن گروهها در باره شش مسئله^۲ و از جمله مسئله وجود داوری کرد. آن را نزد سلطان فرستاد و نوشت که اگر مورد قبول واقع شود، با نوشتن تتمه ای در باقی مسائل آن را کامل خواهد کرد. و اگر مورد قبول واقع نشود، تلف کردن عمر برای باز مانده آن سودی نخواهد داشت. ولی این رساله زمانی به استانبول رسید که سلطان محمد خان از دنیا رفته بود ». مولی محیی الدین فناری گفت که این رساله نزد پدرش باقی ماند، و گمان می کنم که گفت اکنون هنوز نزد خود او است^۳.

کمترین شکستی نیست که رساله ای که ذکر آن در این گزارش گذشت، همان الدرة الفاخرة است، چه هیچ رساله دیگری از جای را نمی توان گفت صورت محاکمه متصوفان و متکلمان و فیلسوفان دارد. آنچه این مطلب را تأیید می کند این است که همین فقره نقل شده از الشقائق النعمانیه بر صفحه های عنوان دو نسخه از نسخه های که برای

فراهم آوردن چاپ حاضر از آنها استفاده شده نقل شده است: نسخه یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳.

این گزارش نه تنها سبب تألیف کتاب را بیان می کند، بلکه توضیحی است در این باره که چرا از این کتاب دومین کوتاه و بلند در دست است. متن کوتاه که تنها مشتمل بر بندهای ۷۳-۱ است، ظاهراً متن اصلی است که برای سلطان محمد دوم فرستاده شده بوده است، در صورتیکه متن بلند که بندهای ۹۲-۷۴ را شامل است، تمام کتاب است.

از این گزارش همچنین تاریخ تمام شدن متن اصلی الدرة الفاخرة به دست می آید که سال ۸۸۶ یعنی سال فوت محمد دوم است. بنابراین کتاب در سن ۶۹ سالگی جای، و پس از زمان نگارش نقد المتصوف و دفتر نخستین سلسله الذهب و دیوان نخستین، ولی پیش از تألیف اغلب آثار بزرگ دیگر او، نوشته شده بوده است.

ب. روش محاکمه جامی در الدرة الفاخرة. جای، در محاکمه میان متکلمان و متصوفان و فلاسفه، یازده مسئله را مطرح می کند که همه آنها مدت چند قرن محل نزاع میان متکلمان و فیلسوفان بوده است. این مسائل، به ترتیبی که در کتاب آمده، از قرار ذیل است:

۱ - مفهوم وجود خدا و نسبت آن به ذات او، بدین معنی که آیا وجود حق عین ذات اوست یا زاید بر آن است.

۲ - وحدت خدا و ضرورت اثبات آن.

۳ - ماهیت صفات خدا و ارتباط آنها با ذات او، بدین معنی که آیا صفات خدا عین ذات او است یا زاید بر آن است.

۴ - ماهیت علم خدا و مسئله نسبت دادن علم به خدا بدان صورت که معارض با یگانگی یا واجب الوجودی او نباشد.

- ۵ - علم خدا به جزئیات و مسائلی که از نسبت دادن این گونه علم به خدا پیش می آید .
- ۶ - ماهیت اراده خدا و اینکه آیا اراده صفتی متمایز از علم او است یا چنین نیست .
- ۷ - ماهیت قدرت خدا و مسئله وابسته به آن که خدا فاعل مختار است یا چنین نیست .
- ۸ - مسئله ازلی بودن عالم یا آغاز داشتن آن، و بحث در اینکه آیا عالم قدیم می تواند از فاعل مختار نتیجه شود یا نه .

- ۹ - ماهیت کلام خدا و مسئله قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن .
- ۱۰ - افعال اختیاری بندگان و اینکه انجام گرفتن آنها به قدرت خدای تعالی است .
- ۱۱ - صدور عالم از خدا و بحث در مسئله امکان صدور معلولهای مختلف از علت واحد .

عموماً ، در مورد هریک از این مسائل ، جای نخست مذاهب متقابل متکلمان و فیلسوفان و سپس مذهب متصوفه را بیان می کند . ولی مذهب صوفی را تنها به صورت مذهب معقولی در مقابل مذاهب کلامی یا فلسفی نمایش نمی دهد ، بلکه آشکارا آن را به صورت مذهب برتری معرفتی می کند ، خواه بدان باشد که وی نظرهای متقابل کلامی و فلسفی را در مورد مسئله واحد با هم سازش می دهد ، و خواه بدان که وی از مسائلی که لزوماً از مذاهب مورد قبول متکلمان یا فیلسوفان نتیجه می شود اجتناب می ورزد .

مثلاً ، این نظر متصوفان که صفات خدا در خارج عین ذات او است ولی در ذهن زاید بر آن است ، نماینده مذهبی میان دو مذهب متکلمان و فیلسوفان است که آنان صفات خدا را زاید بر ذات او می دانند و اینان صفات را عین ذات می دانند .

و نیز این نظر صوفی که جهان ، با وجود فاعل مختار بودن خدا ، ازلی است ، میان مذاهب فیلسوفان و متکلمان سازشی برقرار می کند که آنان می گویند بدان جهت که خدا

فاعل غیر مختار است جهان ازلی است ، و اینان می گویند که چون جهان آغازی دارد پس خدا فاعل مختار است .

ولی ، در مورد این مسئله که وجود خدا عین ذات او یا زاید بر آن است ، متصوفان مذهب کاملاً مخالفی اختیار می کنند . به جای آنکه خدا را مرکب از ذات و وجود تصور کنند ، وی را وجود مطلق می دانند . بدین ترتیب نه تنها از مسئله تعیین نسبت وجود خدا به ذات او پرهیز می کنند ، بلکه علاوه بر آن دیگر ناگزیر از آن نیستند که همچون متکلمان و فیلسوفان برای یگانگی خدا دلیل بیاورند ، چه تصور کثرت در یک مفهوم مطلق ممنوع است .

ج . منابعی که جامی در تألیف الدرّة الفاخرة از آنها بهره برداری کرده است .

جای برای معرفی کردن مذاهب متکلمان و فلاسفه و متصوفان سخت به عده ای کتابهای معتبر و معروف متسکی بوده است . بسیاری از موادی که در الدرّة الفاخرة و نیز در حواشی آمده ، فقراتی است که یا از آن کتابها گرفته شده یا مورد تفسیر قرار گرفته است . گاه خود جامی به این نقلها اشاره کرده و منبع آنها را شناسانده است . ولی ، غالباً ، آنها را به صورتی در کتاب خود آورده است که گویی خود وی نویسنده آنها بوده است .

آثار کلامی اصلی که جامی از آنها نقل کرده ، شرح المواقف جرجانی و شرح المقاصد تفتازانی است . فقره های گسترده ای از شرح الاشارات طوسی و رساله او در جواب سؤالات صدرالدین قونوی نیز در معرفی بعضی از نظرهای فلاسفه نقل کرده است .

چنانکه انتظار می رود ، منابع جامی برای نمایاندن مذهب متصوفان متعدد و گونه گون است . آثاری که از آنها فراوان نقل کرده اینها است : مصباح الانس فتاری ، مطلع خصوص الکلم قیصری ، زبدة الحقائق همدانی ، فتوحات المکیه ابن عربی ، و کتاب التّصوص و اعجاز الیهان قونوی .

د. عناوين مختلفي که کتاب به آن شناخته شده. عنوانی که به الدرّة الفاخرة داده شده، در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت است. دو عنوان رایجتر الدرّة الفاخرة، و رسالة في تحقيق مذهب الصوفيّة والمتکلمين والحکماء یا شکل دیگری از این عنوان اخیر است که از جمله اول دومین فقره کتاب مأخوذ است. شاگرد جامی، عبدالغفار لاری، در فهرست آثار او این کتاب را به صورت رسالة تحقيق مذهب صوفي ومتکلمين و حکيم معرفتي کیده است.^۶ غالباً این دو عنوان با یکدیگر ترکیب شده، چنانکه در نسخه چاپ قاهره ۱۳۲۸ چنین است.

معدودی از نسخه‌ها عنوان فرعی حُطَّ رَحْلُک دارد که به معنی «خارجین خود را فرود آر» است. در دو نسخه یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ این عنوان فرعی برای الدرّة الفاخرة آمده است. یا کوبوس اِکِر^(۱)، در ضمن شرح نسخه‌هایی که از آنها برای تهیه ترجمه لاتینی منتخباتی از این کتاب در دست داشته، گفته است که نسخه گوتا^(۲) شماره ۸۷ نیز این عنوان فرعی را دارد. و نیز گفته است که در صفحه آخر این نسخه رونویس کننده آن نوشته است که حُطَّ رَحْلُک بدین معنی است که انزل هاهنا فما بعد عبادان قرية یعنی اینجا فرود آی که آن سوی آبادان دیگر قریه‌ای نیست. اِکِر مقصود از این جمله را چنین فهمیده است: اگر این رساله کوچک را درباره وجود خدا و صفات او بخوانی و چیزهایی را که در آن آمده است فهم کنی، برای تو کافی است، چه کتاب دیگری درباره این موضوعات نیست که خوانده یا فهمیده شود.^۷

ابراهیم کورانی در کتاب خود الأتم لا یقاظ الهمم هرسه عنوان را با هم آمیخته و کتاب جامی را چنین نامیده است: الدرّة الفاخرة الملقبة بحطّ رحلک فی تحقیق مذهب الصوفيّة والمتکلمين والحکماء المتقدمين.^۸

نسخه هوسما^(۳) ۶۶۴ عنوان دیگر رسالة المحاکمات دارد که قطعاً مبتنی بر برحا کفاتی است که سلطان محمد دوم از جامی خواستار تألیف آن شده بود.

IV. عبدالغفار لاری مؤلف شرح الدرّة الفاخرة

رضی الدین عبدالغفار لاری مؤلف شرح بر الدرّة الفاخرة هم مرید و هم شاگرد جامی بوده است. وی نیز همچون جامی یکی از مردان ناموری بود که در هرات از حمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار می‌شدند. در منابع^۱ اشاره‌ای به سال ولادت او نشده، ولی گفته‌اند که وی از مردم لار^۲ بوده و در ۵ شعبان ۹۱۲ در هرات از دنیا رفته و نزدیکی قبر جامی به خاک سپرده شده است.

علاوه بر شرح درّة فاخره، چنانکه پیش از این اشاره شد، حاشیه‌ای نیز بر نفحات الانس جامی با خاتمه یا تکلمه‌ای در زندگی جامی^۳ تألیف کرده بوده است. وی همچنین مؤلف حاشیه‌ای بر الفوائد الضیائیة^۴ جامی و شرحی فارسی بر الاصول العشرة (یا رسالة فی الطرق) نجم الدین کبری^۵ است.

V. شرحهای دیگر الدرّة الفاخرة

علاوه بر شرح لاری، چند شرح دیگر بر الدرّة الفاخرة نوشته شده است. از کتابهایی که ذکر آنها پس از این می‌آید، در تهیه متن حاضر درّة فاخره و ترجمه انگلیسی آن بهره گرفته‌ایم.

۱. التحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حسن الکورانی^۱. مجموعه‌ای است از حواشی، هم درباره متن درّة فاخره و هم درباره حواشی آن. از سطور اول آن معلوم می‌شود که این کتاب را یکی از شاگردان ابراهیم کورانی فراهم آورده بوده است. از این اثر در تألیفات کورانی که بغدادی در هدیه العارفین^۲ خود آورده، و نیز در کتاب بروکلان، ذکر می‌شود که میان نیامده است. دو نسخه از آن در مجموعه رابرت گارت^(۱) در کتابخانه دانشگاه پرینستن موجود است. یکی، به

VI. توصیف نسخه‌ها

همان گونه که پیش از این گفتیم، الدرة الفاخرة در دو متن کوتاه و بلند موجود است.^۱ نسخه‌های هر دو متن متعدّد است و تقریباً در همه کتابخانه‌های نسخه‌های خطی عربی و فارسی وجود دارد. متن نسخه بلند به سال ۱۳۲۸ در قاهره به چاپ رسیده، و قسمتی از متن کوتاه به ترجمه لاتینی یا کوبوساگر در ضمن رساله‌ای به سال ۱۸۷۹ میلادی چاپ شده است.^۲ ولی شماره نسخه‌های حواشی بجای و شرح لاری کمتر است. برای آماده کردن متن حاضر الدرة الفاخرة و حواشی و شرح، از ۲۴ نسخه خطی و نسخه چاپ قاهره ۱۳۲۸ استفاده شده است. از این ۲۵ نسخه، ۱۵ نسخه مشتمل بر متن کوتاه است و در مابقی متن بلند وجود دارد. در ۱۸ نسخه لااقل قسمتی از حواشی هست، و شش نسخه شرح لاری را در بر دارد.

توصیفی از ۲۵ نسخه به شرح زیر است:

عام ۹۲۷۶. دارالکتب الظاهرية، دمشق. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای ب ۱۴۹ - ب ۱۴۰) و شرح لاری (برگهای ب ۱۳۷ - ب ۱۲۵). در پایان شرح بندهای اضافی متن بلند بار دیگر با کمی اختلاف در تحریر آمده است (برگهای ب ۱۳۹ - ب ۱۳۷) و نیز در این مجموعه نسخه‌ای به همان خط از الرسالة القدسیّة الطاهرة بشرح الدرة الفاخرة تألیف ابراهیم بن حیدر بن احمد الکردی الحسینابادی موجود است (برگهای ب ۱۲۴ - ب ۸۹). در پایان این نسخه نویسنده نام خود را محمد بن عبداللطیف حنبلی و تاریخ کتابت را ۵ جمادی الاولی ۱۱۲۷ نوشته است.

عقائد تیمور ۳۹۳. دارالکتب المصریّة، قاهره (فهرس الخزائن التیموریّة، ج ۴، ۱۲۲). مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای ب ۲۰۹ - ب ۲۰۰) و شرح لاری (برگهای ۲۰۰ آ - ۱۸۹ آ) با خطی دیگر. تحریر شرح به خط احمد ابن محمد در تاریخ ۲۳ شوال ۱۰۸۵ در مدینه انجام پذیرفته است؛ در این نسخه همچنین

نام یهودا ۴۰۴۹، مشتمل بر ۲۱ برگ است و در سال ۱۱۱۸ توسط یکی از شاگردان پیشین کورانی موسوم به موسی بن ابراهیم بصری برای سبط شیخ الاسلام احمد افندی استنساخ شده است. نسخه دیگر برگهای ب ۱۹۹ - ب ۱۸۵ از نسخه یهودا ۵۳۷۳ است^۳ که در ۱۱۲۰ توسط شخصی به نام یحیی نوشته شده است. بعضی از حواشی این اثر در حواشی نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳، یهودا ۳۰۴۹، و یهودا ۳۸۷۲ الدرة الفاخرة دیده می‌شود.

۲. الرسالة القدسیّة الطاهرة بشرح الدرة الفاخرة، تألیف ابراهیم بن احمد الکردی الحسینابادی^۴. شرحی است بر متن بلند درة فاخرة و نیز بر ۲۰ حاشیه از حواشی بجای. بنا بر نوشته‌ای از مؤلف در پایان کتاب، سال اتمام آن ۱۱۰۶ بوده است. از این کتاب سه نسخه در دست است. یکی، که بروکلین از آن یاد کرده، در کتابخانه شهرداری اسکندریه است، و نسخه دیگر جزئی از نسخه شماره ۳۳۳۷ کتابخانه اوقاف بغداد است^۵. نسخه سوم، در کتابخانه ظاهریّة دمشق، برگهای ب ۱۲۴ - ب ۸۹ از نسخه ۹۲۷۶ عام است که در آن رونوشتی از درة فاخرة و شرح لاری نیز موجود است^۶.

۳. الفریدة النادرة فی شرح الدرة الفاخرة، تألیف ابوالعصمة محمد معصوم ابن مولانا بابا سمرقندی^۷. شرح مطوّلی است بر متن درة فاخرة و ۳۲ حاشیه از حواشی بجای. ظاهراً تنها یک نسخه از آن موجود است، و آن نسخه شماره ۱۳۶۴ (دهلی ۱۸۴۱) در کتابخانه اداره هند در لندن است. متأسفانه این نسخه که ۳۱۸ برگ است، به صورت بدی موریانه خورده و آب دیده و در نتیجه خواندن آن تا حدی دشوار است^۸.

۴. شرح الدرة الفاخرة از مؤلفی ناشناخته. این نیز شرح مطوّلی است بر متن بلند و چند حاشیه از حواشی بجای. تنها نسخه شناخته آن نسخه شماره ۱۱۲۵ (عربی ۶۴۰) مشتمل بر ۱۶۳ برگ است که در کتابخانه انجمن آسیایی کلکته نگاهداری می‌شود^۹.

رسالة في الوجود جاي (برگهای ۱۸۰ آ - ۱۶۸ آ) و در حواشی الدرّة الفاخرة، علاوه بر حواشی خود جاي، بخشهایی از حواشی ابراهیم کورانی به نام التّحریرات الباهرة آمده است. بر روی برگ ب ۲۰۰ آنچه پیش از این از الشّقائق السّهمانیّة نقل کردیم و سبب تألیف کتاب را بیان می کند، ثبت شده است.

بخارا ۴۲۷-۸. موزه آسیایی، لنینگراد. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای ۵۳ آ - ب ۳۱)، و شرح لاری (برگهای ب ۷۴ - ب ۵۳)؛ نویسنده هر دو اثر متلاً میرزا عبدالرسول تاجر بخاری است که نوشتن شروح را در آغاز ربیع الآخر ۱۳۱۴ به پایان رسانیده بوده است.

قاهره ۱۳۲۸. چاپ شده در پایان (صفحات ۲۹۶ - ۲۴۷) کتاب اساس التّقدیس فی علم الکلام فخرالدین رازی. قاهره: مطبعة كردستان العلمیّة، ۱۳۲۸. حکمت ۲۴. مکتبة البلدیّة، اسکندریّه. مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای ۱۳ آ - ب ۱). نام نویسنده و تاریخ کتابت ندارد.

هوتسا ۴۶۴. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستون (« فهرست توصیفی » تألیف فیلیپ حیتّی^(۱)، ص ۴۷۸). مشتمل است بر متن کوتاه بی هیچ حاشیه از حواشی (برگهای ب ۶۴ - ۵۵ آ). نام کتاب و تاریخ تحریر ندارد.

لوت ۶۷۰. کتابخانه دیوان هند، لندن (« فهرست » تألیف لوت^(۲)، ص ۱۸۵). مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۵ - ب ۱). نام کتاب و تاریخ تحریر ندارد. بزرگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ نسخه ای از شرح عبدالغفار لاری بر الاصول العشرة نجم الدین کبری نوشته شده است. به دنبال آن نسخه ای از شرح حدیث ابی ذرّ العنقیلی تألیف جایی است.

۱ - Ph. Hitti, *Descriptive Catalogue*

۲ - Loth, *Catalogue*

مجاميع طلعت ۲۱۷. دارالکتب المصريّة، قاهره. مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۹۶ - آ ۸۴). به دنبال متن کوتاه بندهای اضافی متن بلند با خط دیگری افزوده شده است (برگهای ب ۹۸ - آ ۹۶). روی صفحه آخر متن کوتاه ورق کاغذی چسبانده شده و از آن به بعد نوشتن دنباله متن بلند آغاز شده است. نه تاریخ تحریر دارد و نه نام کاتب.

مجاميع طلعت ۲۷۴. دارالکتب المصريّة، قاهره. متن بلند را دارد ولی هیچ یک از حواشی در آن نیامده (برگهای ۱۸۷ - ۱۹۹). تاریخ تحریر و نام نویسنده ندارد. مجاميع تیمور ۱۳۴. دارالکتب المصريّة، قاهره. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای ب ۱۵۹ - آ ۱۴۰). تاریخ کتابت و نام کاتب ندارد.

Or. Oct. ۱۸۵۴. کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس^(۱)، ماربورگ. مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای ب ۷۰ - آ ۶۳). نام کاتب آن محمد بن محمد بخاری است. در همین مجموعه به خط همین نویسنده نسخه ای از رسالة في الوجود جاي هست (برگهای ب ۷۰ - ب ۶۹).

رایلندز ۱۱۱. کتابخانه جان رایلندز^(۲) منچستر (« فهرست » مینگانا^(۳)، ص ۱۶۴). نسخه ناقصی است که تنها بندهای ۱-۲۳ (برگهای آ ۱۳ - آ ۱) و اندکی از حواشی را دارد. تاریخ تحریر آن ۱۸۵۹ میلادی است.

اِسپرِنگر^(۴) ۶۷۷. کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلین (« فهرست » آلوارت^(۵)، ج ۲، ۵۳۵). مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۰۷ - آ ۹۱). تاریخ پایان کتابت نسخه شوال ۱۰۶۶ و نویسنده آن یوسف بن ابی الجلال

۱ - Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz

۲ - John Rylands

۳ - Mingana, *Catalogue*

۴ - Sprenger

۵ - Ahlwardt, *Verzeichnis*

عبدالله الجاوی المقاصیری است که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ مورخ ۱۰۷۵ نیز به خط او است.

اشپرنگر ۱۸۲۰. کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلین («فهرست» آلوارت، ج ۲، ۵۳۶) مشتمل است بر متن کوتاه و کمی از حواشی (برگهای آ ۶۸ - آ ۵۸) تاریخ پایان کتابت محرم ۱۰۸۲ است و نام کاتب یاد نشده. همچنین این نسخه مشتمل است بر کتاب رساله فی الوجود جای (برگهای ب ۱۰۰ - ب ۹۹).

تصوف ۳۰۰. دارالکتب المصریة، قاهره. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (ص ۱-۵۱) و شرح لاری (ص ۹۱-۵۴). هر دو به خط ابراهیم بن حسن الطباخ است. تاریخ پایان کتابت الدرة الفاخرة ۱۰ رمضان ۱۲۹۰ و ازان شرح ۱۵ شوال همین سال ثبت شده است. درخاتمه الدرة الفاخرة، در ص ۵۱، کاتب صورت اجازه ابراهیم بن حسن کورانی را به احمد بن البناء مورخ ۲۳ ذوالقعدة ۱۰۸۴ نقل کرده و گفته است که آن را در نسخه ای که از روی آن نسخه خود را استنساخ می کرده یافته است. در این اجازه، ابراهیم کورانی می گوید که اجازه روایت این کتاب به خود وی، از طریق استادش صفی الدین احمد بن محمد [القشاشی] المدنی^۴، و ابوالواهب احمد بن علی الشستای^۵، و سید غضنفر بن جعفر حسینی نهروالی^۶، و مستلا محمد امین خواهرزاده^۷ جای اتصال پیدا می کند. این استاد همان است که کورانی در الامم لایقظ الله^۸ خود آورده است.

تصوف طلعت ۱۵۸۷. دارالکتب المصریة، قاهره. مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۳۲ - آ ۱۱۶). تاریخ کتابت نسخه پایان جمادی الاولى ۹۶۹ است، ولی نام کاتب را ندارد.

وارنر^(۱) Or. (۳) ۷۰۲. کتابخانه دانشگاه لیدن («فهرست» و ورهوه^(۲)،

۱ - Warner

۲ - Voorhoeve, Handlist

ص ۳۵۷). مشتمل است بر متن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۶۵ - آ ۱۶۲). با آنکه تاریخ تحریر و نام نویسنده نسخه را ندارد، خوب نوشته شده و همه حواشی اصلی را دارد.

وارنر Or. (۲) ۷۲۳. کتابخانه دانشگاه لیدن («فهرست» فور هوچ، ص ۳۵۷). مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای ب ۲۷ - ۱۹). اشاره ای به تاریخ نوشتن و نویسنده ندارد.

وارنر Or. (۱) ۹۹۷. کتابخانه دانشگاه لیدن («فهرست» فور هوچ، ص ۳۵۷). مشتمل است بر متن کوتاه بدون حواشی (برگهای ب ۹ - ب ۲). نام نویسنده و تاریخ کتابت ندارد.

یهودا ۱۳۰۸. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستن. مشتمل است بر متن کوتاه (برگهای آ ۱۵ - آ ۱) و تنها حاشیه شماره ۴۵ که در پایان نسخه وارد شده است. نام نویسنده ذکر نشده، ولی تاریخ کتابت نسخه نیمه ذوالقعدة ۱۱۷۷ است. برگهای ب ۱۳۷ - ب ۱۵ نسخه ای از تفسیر جای است.

یهودا ۳۰۴۹. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستن. مشتمل است بر متن بلند و حواشی (۱۳ برگ بی شماره). تاریخ تحریر و نام نویسنده ندارد. مقداری از حواشی ابراهیم کورانی معروف به التحریرات الباهرة لمباحث الدرة الفاخرة نیز در حواشی نسخه نوشته شده است.

یهودا ۳۱۷۹. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستن. مقداری از متن کوتاه و معدودی از حواشی را در بر دارد (برگهای آ ۱۱ - ب ۶). بی تاریخ است و نام نویسنده در آن نیامده است.

یهودا ۳۸۷۲. مجموعه رابرت گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستن. مشتمل است بر متن بلند ده خدا ۴۵ حاشیه (برگهای آ ۲۳ - آ ۳)، با شرح لاری (برگهای ۳۹۲-۳۹۳).

ب ۲۸) ، و رساله فی الوجود جامی (برگهای ب ۲۷ - آ ۲۴) . هر سه اثر در رباط امام علی مرتضی در مدینه به دست یوسف التاج بن عبدالله بن ابی الخیر الجاوی المکاسیری القلاعی (؟) المنجلاوی استنساخ شده که ، چنانکه پیشتر گفتیم ، وی نویسنده نسخه اشپرنگر ۶۷۷ نیز بوده است . تاریخهای سه اثر یاد شده به ترتیب ۲ و ۳ و ۹ ربیع الثانی ۱۰۷۵ است . استنساخ کننده بر برگ ۲۳۳ نوشته است که این نسخه را به دستور استاد و مرشد خود المحقق الربانی المولی ابراهیم الکورانی نوشته است . با آنکه برخورد نسخه اجازه ای از کورانی دیده نمی شود ، ظاهراً از این نوشته چنین بر می آید که یوسف التاج در آن هنگام که نسخه ها را می نوشته آنها را به درس نزد استاد خود می خوانده است . استاد ابراهیم کورانی برای تدریس این کتابها را پیش از این هنگام توصیف نسخه تصوف ۳۰۰ یاد آور شدیم . یوسف التاج ، چنانکه از نسبت جاوی وی بر می آید ، از مردم جاوه ، اندونزی ، بوده است . نسبت مکاسیری او اشاره است بر شهر مکه ستر از جزیره سیلپیس . بنابه گفته پ . وورهوه^۸ ، وی باید همان شیخ یوسف صوفی معروف باشد که هلندیان او را در سال ۱۶۹۴ میلادی به دماغه امید نیک تبعید کردند . شیخ یوسف در مکهس به سال ۱۰۳۶/۱۶۲۵ به دنیا آمد ، در ۱۰۵۴/۱۶۴۴ عازم مکه و مدینه شد ، و در ۱۱۱۰/۱۶۹۹ در کبب تاوان از دنیا رفت^۹ . فقره ای که پیش از این از الشقائق النعمانیة درباره سبب پرداختن جامی به تألیف کتاب الدرّة الفاخرة آوردیم ، بر برگ ۳۳ نوشته شده است . در حواشی صفحات الدرّة الفاخرة ، علاوه بر حواشی جامی ، وبه خطی دیگر ، مقداری از حواشی کورانی که روی هم رفته به نام التّحریرات الباهرة لمباحث الدرّة الفاخرة معروف است ، نوشته شده است .

VII. چگونگی تهیه متن

در تهیه منتهای هر سه اثر ، نخست نسخه ها را ، بر مبنای اختلاف قرائت ، به گروههایی تقسیم کردیم . از هر گروه یک یا دو نسخه را به عنوان نماینده برگزیدیم ، و

سپس این نسخه ها را با یکدیگر مقابله کردیم و نسخه بدلها را در حواشی قرار دادیم . گزینش نسخه های نماینده گروه با در نظر گرفتن ملاحظاتی بوده است از این قرار: (۱) دقتی که در نوشتن نسخه به کار رفته بوده که نشانه آن خالی بودن نسخه از اشتباهات آشکار است ؛ (۲) اینکه کاتب پس از نوشتن نسخه آن را با نسخه های دیگر مقابله کرده و در حاشیه ها اصلاحاتی به عمل آورده باشد ؛ (۳) اینکه روایت متن استنساخ شده از طریق اسناد معتبری انتقال یافته باشد ؛ (۴) شهرت استنساخ کننده به دانشمندی در موضوع متن استنساخ شده . بنابراین ملاحظات ، باید گفت که نسخه یهودا ۳۸۷۲ در میان نسخه ها از همه معتبرتر است . به همین جهت در مواردی که یک قرائت با اکثریت نسخه های گزیده تأیید نمی شده است ، معمولاً قرائت این نسخه را پذیرفته ایم .

۱. متن الدرّة الفاخرة

متن درّة فاخرة هم به صورت کوتاه و هم به صورت بلند موجود است . متن کوتاه با بند ۷۳ پایان می پذیرد و ، چنانکه پیشتر گفتیم ، محتملاً متن اصلی کتابی است که جامی برای سلطان محمد دوم فرستاده بوده است^۱ . متن بلند مشتمل است بر بندهای اضافی ۹۲-۷۴ که محتملاً دیرتر و برای تکمیل کتاب نوشته شده است . تنها ده نسخه از ۲۵ نسخه مورد استفاده متن بلند را دارد . در یکی از اینها ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، بندهای اضافی متن بلند به خط دیگری نوشته و به پایان متن کوتاه ملحق شده است . در نسخه دیگر ، عام ۹۲۷۶ ، بندهای اضافی دوبار آمده است ، یکی در جای خاص خود و دیگری در پایان شرح لاری . از آن جهت که این بندهای اضافی مکرر به صورت جداگانه از باقی متن استنساخ شده بوده ، در مقابله نسخه ها و توزیع آنها به گروهها ، اینها را همچون کتابهای جداگانه در نظر گرفته ایم . بنابراین در آنچه پس از این می آید ، متن کوتاه را عموماً همچون متن اصلی در نظر گرفته ایم ، و بندهای اضافی متن بلند را متمم نامیده ایم . از ۲۵ نسخه متن اصلی مورد مراجعه ، هشت نسخه را می توانیم بنا بر اختلاف

یازده نسخهٔ متمم به چهار گروه تقسیم می‌شود. نخستین گروه مشتمل است بر قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ و تصوف ۳۰ و یهودا ۳۷۸۲. گروه دوم مشتمل است بر بخارا ۸-۴۲۷ و یهودا ۳۰۴۹ و یهودا ۵۳۷۳. عام ۹۲۷۶ (هر دو نسخه) و مجامیع طلعت ۲۱۷ گروه سوم است. مجامیع تیمور ۱۳۴ آشکارا گروه مخصوص به خود است. از این ۱۱ نسخه، چهار نسخه، یعنی از هر گروه یک نسخه، برای مقابله انتخاب کردیم: یهودا ۳۸۷۲، یهودا ۵۳۷۳، مجامیع طلعت ۲۱۷، و مجامیع تیمور ۱۳۴.

حواشی جامی عموماً در کناره‌های صفحات نسخه‌ها در مقابل بقره‌ای از متن که به آنها مربوط می‌شود نوشته شده است. گاه، همچون در یهودا ۵۹۳۰ و یهودا ۱۳۰۸، حاشیه در متن گنجانده شده، و گاه، همچون در وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و بخارا ۸-۴۲۷، حواشی بر ورقهای جداگانه^۱ کاغذ نوشته و میان برگهای نسخه قرار داده شده است. در پایان هر حاشیه کلمه منه (اراو) معمولاً نوشته شده تا معلوم شود که از خود مؤلف است و از حواشی دیگری که کناره‌های صفحات را در بسیاری از نسخه‌ها پر کرده است متمایز باشد.

قرائت در یک گروہ قرار دہیم ، و پنج نسخہ را در گروہی دیگر . گروہ اول را نیز می توانیم بہ دو گروہ فرضی تقسیم کنیم : یکی مشتمل است بر نسخہ های قاہرہ ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ و تصوف ۳۰۰ و یہودا ۳۸۷۲ ، و دیگری مشتمل است بر نسخہ های عقائد تیمور ۳۹۳ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و اشپرنگر ۶۷۷ و تصوف طلعت ۱۵۸۷ . گروہ دوم مشتمل است بر حکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵۴ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و یہودا ۳۰۴۹ و یہودا ۵۳۷۳ . دوازده نسخہ باقی مانده در گروہ های معینی نمی تواند قراردادہ شود . از مجموع ۲۵ نسخہ ، ہفت نسخہ نمایندہ ، مجامیع طلعت ۲۱۷ و تصوف ۳۰۰ و یہودا ۳۸۷۲ از گروہ اول Or. Oct. ۱۸۵۴ و یہودا ۵۳۷۳ از گروہ دوم ، ولوت ۶۷۰ و وارنر Or. (۱) ۹۹۷ را از باقی نسخہ ها ، برای مقابلہ نہائی انتخاب کردیم و قرائتہای مختلف را در پاورقیہا آوردیم .

[illegible]

و تنها یکی، یهودا ۳۸۷۲، همه ۴۵ حاشیه را که در چاپ حاضر آمده در بردارد. در جدول ضمیمه نشان داده ایم که در هر نسخه کدام حاشیه آمده است. باید توجه داشت که ۱۲ تا از حاشیه ها، یعنی ۵ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۳-۲۵ و ۴۳-۴۰، نسبت به باقی حاشیه ها در نسخه های کمتری موجود است، و با استثنای نسخه عقائد تیمور ۲۹۳^۲، عموماً در نسخه هایی هستند که مشتمل بر متن بلند است^۳. این مطلب به خوبی از مقایسه حواشی مندرج در دو نسخه^۴ متن بلند دارای حواشی بیشتر، یعنی یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۷۳۵۳، با دو نسخه از متن کوتاه مشتمل بر بیشترین حاشیه ها، یعنی وارنر Or. (۲) ۷۲۳ و Or. Oct. ۱۵۸۴ آشکاری شود. بنابراین امکان آن هست که این ۱۲ حاشیه را خود جای در زمان متأخرتری بر ۳۳ حاشیه اصلی افزوده باشد، و شاید این زمان همان زمان افزودن متمم بوده باشد، هر چند باید در نظر داشت که هیچ یک از ۴ حاشیه به فقره ها یا قولیانی که در متمم آمده است ارجاع نمی شود^۵.

جدول ضمیمه این مطلب را نشان می دهد که کدام یک از حواشی در شرح لاری و نیز در شرح های دیگر مورد مراجعه به بحث گذاشته شده است^۶. استفاده از این شرح ها برای تثبیت متن حواشی از آن جهت ممکن نبوده است که، به استثنای شرح محمد معصوم، حاشیه های جای به ندرت به صورت کامل در شرح وارد شده است. متأسفانه وضع بد نسخه^۷ شرح محمد معصوم مانع آن بوده است که بدین منظور مورد استفاده واقع شود.

چند نسخه، و بالخاصه مجامیع تیمور ۱۳۴، مشتمل بر حواشی است که به علت وجود کلمه «منه» به جای نسبت داده شده، ولی در هیچ یک از نسخه های دیگر نیامده یا حداکثر در یک نسخه دیگر آمده است. آیا می توان این حواشی را اصیل دانست؟ هیچ یک از آنها در یهودا ۳۸۷۱ یا تصوف ۳۰۰ نیامده، در صورتیکه این دو نسخه به علت انتقال از طریق ابراهیم کورانی نسخه های معتبری است، و نیز به هیچ یک از آنها در شرح لاری یا شرح های دیگر مورد مراجعه اشاره ای نشده است. هر چند ممکن

است نسخه‌های مراجعه نشده دیگری از درّه فاخره باشد که این حواشی اضافی در آنها دیده شود، و با وجود آنکه احتمال دارد بعضی یا همه این حواشی از خود جای بوده باشد، در چاپ حاضر حواشی ما خود را به ۴۵ حاشیه مندرج در نسخه یهودا ۳۸۷۲ محدود کرده‌ایم. باید گفت که هر یک از ۴۵ حاشیه لااقل در دو نسخه دیگر موجود است، به استثنای حاشیه شماره ۲۵ که تنها در یک نسخه دیگر دیده می‌شود. ولی چون این حاشیه در شرح‌لاری نقل شده، شکستی در اصالت و اعتبار آن نمی‌رود.

مقایسه‌ای از قرائت‌های متنوع در ۳۳ حاشیه اصلی این مطلب را آشکار می‌سازد که ۱۸ نسخه‌ای که آنها را در بردارد، در دو گروه متمایز قرار می‌گیرد. گروه نخستین مشتمل است بر عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۷-۴۲۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲. گروه دیگر مشتمل است بر حکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵۴ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و یهودا ۵۳۷۳. چهار نسخه از نسخه‌های باقی‌مانده یعنی لوت ۶۷۰ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و مجامیع تیمور ۱۳۴ و یهودا ۳۰۴۹ را نه می‌توان در یکی از این دو گروه جا داد، و نه می‌شود خود آنها را در گروه یا گروه‌هایی قرارداد. شماره حواشی در پنج نسخه دیگر چندان کم است که برای استفاده از آنها در مقایسه قرائت‌ها مختلف شایستگی ندارد.

چون در میان این ۱۸ نسخه تنها یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ هر ۳۳ حاشیه را دارند، امکان آن نبوده است که یک نسخه را در تثبیت متن‌های همه ۳۳ حاشیه مورد استفاده قرار دهیم. بنابراین قاعده‌ای کلی، برای هر حاشیه چهار نسخه را با یکدیگر مقابله کرده‌ایم. این نسخه‌ها عبارت است از یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲، که هر یک نماینده یکی از دو گروه است، و یک نسخه دیگر از هر یک از گروه‌های گزیده در میان نسخه‌هایی که آن حاشیه مورد نظر را در برداشته است.

از حاشیه‌های الحاقی، شماره‌های ۵ و ۱۳ هر یک در هفت نسخه موجود است. شش نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸-۴۲۷ و مجامیع طلعت ۲۷۱ و تصوف

۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳، این هر دو حاشیه را دارد؛ در مجامیع تیمور ۱۳۴ تنها شماره ۵، و در عام ۹۲۷۶ تنها حاشیه ۱۳ موجود است. قرائت‌های مختلف در این دو حاشیه نشان می‌دهد که چهارتا از این هشت نسخه، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳، یک گروه را تشکیل می‌دهد، و چهارتای دیگر گروهی دیگر. برای این دو حاشیه دو نسخه از گروه اول، یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳، و دو نسخه از گروه دوم با یکدیگر مقابله شده و اختلاف قرائت‌ها را در پاورقی آورده‌ایم.

حاشیه‌های الحاقی دیگر، یعنی شماره‌های ۱۵ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۵ و ۲۳ و ۴۳-۴۰، در نسخه‌هایی است که به علت اندک بودن عدد آنها نمی‌توانیم از مقایسه آنها با یکدیگر از لحاظ اختلاف قرائت گروه‌بندی خاصی قائل شویم. بنابراین، در اغلب موارد، همه نسخه‌های مشتمل بر این حاشیه‌ها با یکدیگر مقابله شده و اختلافات در پاورقی‌ها آمده است.

باید توجه داشت که برای نشان دادن اینکه کدام نسخه‌ها در تثبیت متن حاشیه خاص مورد مقابله قرار گرفته، رمزهای نماینده نسخه‌ها را در پرانتزهایی در آغاز پاورقی متعلق به آن حاشیه آورده‌ایم.

ج. شرح لاری

شرح لاری تنها در شش نسخه از نسخه‌هایی که الدرة الفاخرة را دارد موجود است: عام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸-۴۲۷ و تصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳. همه این نسخه‌ها، جز عقائد تیمور ۳۹۳، متن بلند درّه فاخره را دارد. از طرف دیگر، هیچ نسخه‌ای از شوش لاری در نسخه‌هایی که درّه فاخره را با لااقل بعضی از حواشی نداشته، نیامده است.

بر مبنای مقایسه اختلاف قرائت‌ها، این شش نسخه در دو گروه قرار می‌گیرند: گروه اول مشتمل بر بخارا ۸-۴۲۷ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳، و گروه دوم مشتمل

برعام ۹۲۷۶ و عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰. در مقابله دونسخه از هر گروه به کار گرفته شده است: یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ از گروه اول، و عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوف ۳۰۰ از گروه دوم.

VIII. اشاره‌ها و رمزهای به کاررفته

۱. برای معرفی نسخه‌های مختلف در پاورقیهای کتاب حروف الفبای عربی را از قرار زیر انتخاب کرده‌ایم:

ا یهودا ۳۸۷۲

ب تصوف ۳۰۰

ج مجامیع طلعت ۲۱۷

د یهودا ۵۳۷۳

ه Or. Oct. ۱۸۵۴

و وارنر Or. (۱) ۹۹۷

ز لوت ۶۷۰

ط مجامیع تیمور ۱۳۴

ی عقائد تیمور ۳۹۳

م وارنر Or. (۳) ۷۰۲

ن بخارا ۸-۴۲۷

س عام ۹۲۷۶

ع حکمت ۲۴

ف یهودا ۳۰۴۹

ص یهودا ۵۹۳۰

۲. به کلمه عربی «لعله» و «صح» و حرفهای «ظ» (به جای ظاهرآ) و خ

(به جای نسخه)، که در کنارهای صفحات بعضی از نسخه‌ها برای قرائتهای مختلف آمده یا قرائت متن را تصحیح کرده، در پاورقیها در ضمن بیان قرائتهای مختلف اشاره شده است.

۳. اعداد داخل پرانتزها (-) به یادداشتهای ذیل صفحات ارجاع می‌دهد.

ب. درالدرة الفاخرة

۱. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار، []، به حواشی بجای ارجاع می‌دهد و در نقطه‌ای از متن آمده‌است که حاشیه باید از آنجا خوانده شود.

۲. علامت «V» نشانه آن است که کلمه یا جمله‌ای که پس از آن آمده در شرح لاری مورد بحث قرار گرفته است.

ج. در شرح لاری

۱. کلمات یا جمله‌هایی از الدرة الفاخرة یا حواشی که مورد شرح قرار گرفته، در متن عربی بر روی آنها و در ترجمه انگلیسی زیر آنها خطی کشیده شده است.

۲. اعدادی که در آغاز بخشها آمده مربوط به شماره بندهای متناظر با آنها در الدرة الفاخرة ارجاع می‌دهد.

۳. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار در آغاز بخشها به شماره حاشیه مورد نظر در حواشی ارجاع می‌دهد.

ص ۴۵۰-۴۲۵، و نیز توسط ناسا و لیس^۱ در مقدمه انگلیسی وی بر چاپ *نفحات الانس*، و در کتاب جامی علی اصغر حکمت چاپ تهران ۱۳۲۰. جز در آنجاها که منابع دیگر ذکر شده، شرح مختصر زندگی جامی که در اینجا آمده، از *رشحات کاشفی*، ص ۱۶۳-۱۳۳ و از *خاتمه لاری* و *بالخاصه برگهای ب ۱۵۸* - *ب ۱۵۶*، *ب ۱۷۰* - *آ ۱۷۰*، و *ب ۱۷۳* - *ب ۱۷۲* گرفته شده است.

۳ - شرح کوتاها تر سعدالدین تفتازانی بر *تلخیص المفتاح* که خلاصه‌ای است از بخش سوم کتاب *مفتاح العلوم* سکاکی نوشته جمال‌الدین قزوینی. رجوع کنید به «تاریخ ادبیات عرب» بروکلمان^۲، ج ۱، ۳۵۴-۳۵۲.

۴ - هریک از چند شرحی که بر بخش سوم *مفتاح العلوم* سکاکی نوشته شده است. رجوع کنید به بروکلمان، همانجا.

۵ - شرح مفصل تفتازانی بر *تلخیص المفتاح* قزوینی. بروکلمان، همانجا.

۶ - نام کامل او شهاب‌الدین موسی بن محمد بن روسی است. رجوع کنید به *الاعلام زرکلی*، ج ۸، ۲۸۲؛ بروکلمان، ج ۲، ۲۷۵. *الشقائق النعمانية* طاشکبری زاده، ج ۱، ۸۱-۷۷ (ضمن شرح حال جدش محمود). تاریخ ۸۱۵ که بروکلمان برای فوت او آورده، آشکارا نادرست است. زرکلی این تاریخ را ۸۴۰ نوشته است. چون وی پس از مرگ غیاث‌الدین جمشید در ۸۳۲ (یا ۸۳۳ بنا بر بعضی از منابع) بر روی زیچ مشهور الغریک کار می‌کرده، ولی خود وی پیش از تمام شدن زیچ در ۸۴۱ از دنیا رفته است، ناگزیر تاریخ فوت او در میان این دو تاریخ است. رجوع کنید به «*رصدخانه در اسلام*» آیدین ساییلی^۳، ص ۲۸۹-۲۵۹؛ «*اسباهای رصد استوائی*» کندی^۴، و بروکلمان، ج ۲، ۲۷۶-۲۷۵. اگر قاضی زاده در ۸۴۱ از دنیا رفته باشد، جامی می‌بایستی در آن سال تنها ۲۴ ساله بوده باشد.

۱ - W. Nassau Lees

۲ - Broekelman, *Geschichte Der Arabischen Literatur*.

۳ - Aydin Sayili, *The Observatory in Islam*.

۴ - E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*.

حواشی بر مقدمه

بخش I

۱ - بخش جام در گوشه شمال شرقی ولایت گوهستان نزدیک رود هرات واقع است. رجوع کنید به «*سرزمینهای خلافت شرقی*» لسترنج^۱، متن انگلیسی، ص ۵۸-۲۵۶.
۲ - منابع عمده درباره زندگی جامی اینهاست: (۱) شرح حالی که شاگرد و مریدش عبدالغفار لاری به نام *خاتمه* یا *تکمله* نوشته و آن را به حاشیه خود بر *نفحات الانس* جامی پیوسته است (رجوع کنید به «*ادبیات فارسی*»^۲ استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶؛ (۲) *رشحات عین الحیاة* کاشفی، تألیف سال ۹۰۹ (استوری، همان منبع، ج ۱، ۹۶۴)؛ (۳) *خمسة المتحیرین* میرعلی شیرنوائی که آن را به ترکی به یاد بود جامی نوشته است (استوری، همان منبع، ج ۱، ۷۹۰-۷۸۹)؛ و (۴) *الشقائق النعمانية* طاشکبیرزاده، ج ۱، ۳۹۲-۳۸۹.

از منابع دیگر است: *البدر الطالع شوکانی*، ج ۱، ۳۲۸-۳۲۷؛ *الفوائد البهیه* لکنوی، ص ۸۸-۸۶؛ *الانوار القدسیة* سنهوتی، ص ۱۰۳-۱۰۱؛ *جامع کرامات الاولیاء* نبهانی، ج ۲، ۱۵۴؛ *سفينة الاولیاء* داراشکوه، ص ۸۴-۸۲.

گزارشهای جدید درباره جامی توسط ادوارد براون در کتاب «*تاریخ ادبی ایران*»^۳، ج ۳، ۵۴۸-۵۰۷ آمده است؛ و نیز در کتاب «*ادبیات کلاسیک ایران*» تألیف آربری^۴،

۱ - G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*.

۲ - Storey, *Persian Literature*.

۳ - E. G. Browne, *A Literary History of Persia*.

۴ - A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*.

- ۷- شرحی بر تذکرة النصیریه نصیرالدین طوسی. رجوع کنید به بروکلان ،
« تاریخ » ج ۲ ، ۶۷۵-۶۷۴ .
- ۸- شرحی بر ملخص الیهیة محمد بن محفوظین عمرالجفمینی. بروکلان ، ج ۲ ،
۶۲۴ ، ذیل ۱ ، ج ۱ ، ۸۵۶ .
- ۹- علاءالدین علی بن محمد قوشچی ، از شاگردان قدیم قاضی زاده ، زیچ الغ بیگ
را پس از مرگ استادش به پایان رسانید. بروکلان ، ج ۲ ، ۳۰۵ ، ذیل ج ۲ ، ۳۲۹ .
- ۱۰- نام کامل وی محمد بن محمد بن محمود الحافظ البخاری بود. یکی از سیدان
بهاءالدین نقشبند مؤسس فرقه نقشبندیه که ناگهان در مدینه پس از گزاردن حج فوت کرد.
رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۶-۳۹۲ ؛ الانوار القدسیة سنهوتی ، ص
۱۴۵-۱۴۲ ؛ سفینه الاولیاء داراشکوه ، ص ۷۹ ؛ رشحات ، ص ۶۳-۵۷ .
- ۱۱- وی در ۸۶۰ وفات کرد. رجوع کنید به نفحات الانس ، ص ۴۰۵-۴۰۳ ؛
رشحات کاشفی ، ص ۱۲۳-۱۱۷ ؛ الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۵۲-۱۵۱ . سفینه
الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۲-۸۱ (زیر نام نظام خاصوش) .
- ۱۲- رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۰۲-۴۰۰ ؛ رشحات کاشفی ،
ص ۱۱۷-۱۰۸ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۵۱-۱۵۰ .
- ۱۳- وی در ۷۹۱ وفات کرد. رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۸۹-۳۸۴ ؛
رشحات کاشفی ، ص ۵۷-۵۳ ؛ سفینه الاولیاء داراشکوه ، ص ۷۸-۷۴ ؛ و الانوار القدسیة
سنهوتی ، ص ۱۴۲-۱۲۶ .
- ۱۴- رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۲-۳۸۹ ؛ رشحات کاشفی ، ص
۹۰-۷۹ ؛ سفینه الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۰ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۸-۱۴۵ .
- ۱۵- رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۵۳-۴۵۲ .
- ۱۶- وی پسر خواجه محمد پارسا است که ذکرش پیشتر گذشت . رجوع کنید به
نفحات الانس جاسی ، ص ۳۹۷-۳۹۶ ؛ رشحات کاشفی ، ص ۶۴-۶۳ ؛ سفینه الاولیاء
داراشکوه ، ص ۸۰-۷۹ ؛ و الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۴۴ .

- ۱۷- رجوع کنید به نفحات الانس جاسی ، ص ۴۵۶-۴۵۵ .
- ۱۸- رجوع کنید به نفحات ، ص ۴۹۸-۴۹۶ .
- ۱۹- رجوع کنید به نفحات ، ص ۵۰۳-۵۰۱ .
- ۲۰- رجوع کنید به نفحات ، ص ۴۵۷-۴۵۶ .
- ۲۱- وی در ۸۰۶ به دنیا آمد و در ۸۹۵ از دنیا رفت. رجوع کنید به نفحات ، ص
۴۱۳-۴۰۶ ؛ الانوار القدسیة سنهوتی ، ص ۱۷۵-۱۵۷ ؛ الشقائق النعمانیة طاشکبریزاده ،
ج ۱ ، ۳۸۹-۳۸۱ ؛ سفینه الاولیاء داراشکوه ، ص ۸۱-۸۰ ؛ و بالخاصه رشحات کاشفی ،
ص ۲۴۲-۲۰۷ .
- ۲۲- نامه های جاسی به عیدالله احرار در رساله منشآت او محفوظ است . رجوع
کنید به کتاب جاسی حکمت ، ص ۲۴۲-۲۰۷ .
- ۲۳- همچون ، مثلاً ، در دفتر نخست سلسله الذهب او (هفت اورنگ جاسی ، ص
۱۵۸) ، در تحفة الأحرار وی (هفت اورنگ ، ص ۳۸۴) ، و در دیوان سوبش (خاتمة
الحیاة) . رجوع کنید به جاسی حکمت ، ص ۷۶-۷۲ .
- ۲۴- رجوع کنید به « ادبیات ایران » استوری ، ج ۱ ، ۷۸۹-۷۹۰ .
- ۲۵- رجوع کنید به یارنامه بابر ، ص ۲۹۲-۲۸۳ .
- ۲۶- عنوان فقره سورد نظر این است : « در بیان آنکه اکثر خلق عالم روی پرستش
در موهوم و مخیل دارند » . رجوع کنید به هفت اورنگ جاسی ، ص ۵۲ .
- ۲۷- رجوع کنید به الاعلام زرکلی ، ج ۷ ، ۲۸۰ ، و دستخط شماره ۱۲۴۰ مقابل
صفحه ۲۷۳ ؛ و « تاریخ » بروکلان ، ج ۲ ، ۲۰ ، ذیل ج ۲ ، ۱۱۶ .
- ۲۸- شاید وی همان عطاءالله العجمی باشد که شرح حال وی در الشقائق النعمانیة
طاشکبریزاده ، ج ۱ ، ص ۳۳۴ آمده است .
- ۲۹- اشرفی سکه زری بوده است که نخستین بار توسط سلطان مملوک ، الاشرف برمبای ،
ضرب شده و حدود ۳۰۴۱ گرم وزن داشته است . رجوع کنید به مقاله « دینار در مقایسه
با دوکات » نوشته باکراک در « مجلة بین المللی مطالعات خاور میانه » ج ۴ ، ۹۶-۷۷ .
بنابراین وزن پنج هزار اشرفی نزدیک ۱۷،۰۰۰ گرم بوده است .

۳۰ - الشقائق النعمانية، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰.

۳۱ - دونا مایه بایزید دوم به جاسی با پاسخهای جاسی در منشآت السلاطین فریدون بک، ج ۱، ۳۶۴-۳۶۱ آمده است. رجوع کنید به جاسی حکمت، ص ۴۷-۴۴.

۳۲ - الشقائق النعمانية، ج ۱، ۳۸۹-۳۹۰.

۳۳ - برای وصف این قبر به جاسی حکمت، ص ۲۲۸-۲۱۴ مراجعه کنید.

بخش II

۱ - هنوز فهرست کاملی از آثار جاسی فراهم نشده است. یکی از دشواریهایی که فراهم آورنده چنین فهرستی با آن روبه رو است این است که جاسی ظاهراً تنها بر آثار عمده خود عناوین خاصی قرار داده، ولی در آثار کوچکش از نسخه‌ای به نسخه دیگر عنوان تفاوت پیدا می‌کند، و هر عنوان از کلمه راهنمایی که در نخستین فقره آن تألیف آمده گرفته شده است. بنابراین باز شناختن هر نسخه باید، در صورتیکه آن نسخه به صورت کامل در دسترس نباشد، لا اقل مبتنی بر سطرهای اول آن بوده باشد.

فهرستهایی که تا کنون فراهم شده از این قرار است:

۱ - وصف نسخه شماره ۸۹۴ که ۳۷ اثر از جاسی را شامل است و زائخا و اته آن را در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی و ترکی و هندوستانی و پشتوی موجود در کتابخانه بودلیان»^۱، ص ۶۰۸-۶۱۰ آورده‌اند.

۲ - وصف نسخه شماره ۱۳۵۷ مشتمل بر دو اثر نثری جاسی که اته آن را در «فهرست نسخه‌های فارسی کتابخانه اداره هند»^۲، ج ۲، ص ۷۶۵-۷۶۲ آورده است.

۳ - فهرستی که ا. ت. طاهر جاتوف آن را در ص ۳۱۸-۳۱۱ از توصیف نسخه‌های خطی تاجیکی و فارسی کتابخانه بخش خاورشناسی دانشگاه دولتی لنین گراد^۳ خود آورده است.

۱ - Sachau and Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*.

۲ - Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office*.

۳ - A. T. Tagirdzhanov, *Opisanie Tadzhijskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU*.

۴ - توصیف علی اصغر حکمت از ۲۰ اثر جاسی در ص ۲۱۳-۱۶۶ از تألیف خود به نام جاسی.

۵ - فهرست آثار چاپ شده و ترجمه شده جاسی در ص ۳۵-۲۶ از «فهرست آثار چاپ شده فارسی موجود در موزه بریتانیا» تألیف ادوارد ادوارد.

۲ - به برگ ب ۱۷۲ از نسخه شماره Or. ۲۱۸ موزه بریتانیا مراجعه شد.

۳ - به صفحه ۸۷-۸۶ مراجعه شود.

۴ - این تاریخی است که در صفحه آخر نخستین دفتر، ص ۱۸۳، از چاپ هفت اورنگ توسط آقا مرتضی آمده است. با آنکه جاسی غالباً تاریخ اتمام کتاب خود را در آخرین سطور به دست می‌داده، در مورد این اثر چنین نکرده است. ولی چون این دفتر به سلطان حسین پایقا اهدا شده، می‌بایستی میان سال ۸۷۳ یعنی سال جلوس این سلطان، و سال ۸۷۷ یعنی سال متهم شدن جاسی به استهزا کردن پیروان مذهب شیعه نوشته شده باشد.

۵ - برای وصف هفت اورنگ و سه دیوان به «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۴۸-۵۱۶ رجوع شود؛ نیز به کتاب جاسی حکمت، صفحات ۲۰۳-۱۸۳ و ۲۱۲-۲۰۷.

۶ - جلد شانزدهم، دوره جدید، وجوه برای ترجمه‌های شرقی. چاپ با اضافات و تصحیحات، لندن ۱۹۲۸.

۷ - چاپ شده در حاشیه جواهر النصوص فی حل کلمات الفصوص عبدالغنی نابلسی، قاهره ۱۳۲۳-۱۳۰۴.

۸ - چاپ سنگی بمبئی در ۱۳۰۷.

۹ - به ترجمه من از این اثر به نام «رساله در وجود» در «علم کلام فلسفی اسلامی»^۲، چاپ پرویز سروج، البی ۱۹۷۵ مراجعه شود.

۱۰ - رجوع کنید به «ادبیات فارسی» استوری، ج ۱، ۹۵۹-۹۵۴.

۱۱ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلان، ج ۱، ۳۶۹، ذیل، ج ۱، ۵۳۳؛ و «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۱۴.

۱۲ - «تاریخ ادبیات» براون، ج ۳، ۵۱۰.

۱ - Oriental Translation Fund.

۲ - Nicholas Heer, «Treatise on Existence», in *Islamic Philosophical Theology*.

بخش III

۱ - محاکمه نوعی از رساله نویسی بوده است که در آن مصنف دو وجهه نظر یا دو مذهب متقابل را با یکدیگر مقایسه می کرده و می کوشیده است میان آنها داوری کند و احیاناً آنها را با یکدیگر سازش دهد. محتملاً مشهورترین اثر از این گونه کتاب *المحاکمات* قطب الدین رازی است که در آن کوشیده است تا نظرهای متقابل و مخالف فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی را در شرحهایی که بر اشارات ابن سینا نوشته اند با یکدیگر سازگار کند.

۲ - شش مسئله ای که در اینجا به آنها اشاره شده ظاهراً مسائل مربوط به وجود و وحدت و علم و اراده و قدرت کلام خدا است که از همه آنها در متن اصلی یا کوتاه بحث شده است. در متن بلند مسائل اضافی ناتوانی ممکن و صدور کثرت از وحدت مورد بحث قرار گرفته است.

۳ - *الشقائق النعمانية*، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰.

۴ - نه مسئله اول در نخستین متن مورد بحث قرار گرفته، ولی دو مسئله آخر در بندهای متمم متن بلند آمده است. نه مسئله مورد بحث در متن اصلی را می توان به شش مسئله مذکور در *الشقائق النعمانية* بازگرداند، بدین ترتیب که دو مسئله مربوط به علم خدا با هم ترکیب شود، و مسئله وابستگی علتی ازلی به فاعل مختار جزئی از مسئله قدرت خدا تصور شود، و مسئله صفات خدا به صورت کلی دیباچه ای برای مسائل پس از آن که مربوط به تفصیل صفات است در نظر گرفته شود.

۵ - تا آنجا که ممکن بوده است، همه نقلها و تفسیر و تاویلهای را، خواه جایی به آنها تصریح کرده باشد یا نه، در حواشی ترجمه *الدرة الفاخرة* و ترجمه حواشی آورده ایم.

۶ - رجوع شود به خاتمه او، نسخه شماره Or. ۲۱۸ موزه بریتانیا، برگ ب ۱۷۲.

۷ - Ecker, *Cāmī de Dei Existencia et Attributis Libellus*, p. 26.

۸ - *الاسم لا یقاپ الهمم* کورانی، ص ۱۰۷.

بخش IV

۱ - منبع اصلی برای ترجمه حال لاری کتاب *رشحات کاشفی*، ص ۱۷۳-۱۶۳ است.

از جمله منابع دیگر است: *بابرنامه* بابر، ص ۲۸۰-۲۸۴؛ *سفینه الاولیاء* داراشکوه، ص ۸۴؛ *الانوار القدسیة* سنهوتی، ص ۱۰۳؛ و *خزینة الاصفیاء* لاهوری، ج ۱، ص ۵۹۸.

۲ - نام یک شهر و یک بخش در استان فارس. رجوع کنید به «سرزمینهای خلافت شرقی» لسترنج، ص ۲۹۱.

۳ - «ادبیات فارسی» استوری، ج ۱، ۹۵۸-۹۵۶.

۴ - «تاریخ» بروکلمان، ج ۱، ۳۶۹، «ذیل»، ج ۱، ۵۳۳.

۵ - «تاریخ» بروکلمان، ج ۱، ۷۸۷، نسخه ای از این اثر دربرگهای ب ۳۳-ب ۱۵ از نسخه Loth ۶۷۰ کتابخانه اداره هند موجود است. توصیف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است.

بخش V

۱ - در مورد مؤلف آن به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰، و نیز *الاعلام زرکلی*، ج ۱، ۲۸، مراجعه کنید.

۲ - جلد ۱، ص ۳۵.

۳ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است.

۴ - برای اطلاع از مؤلف به «ذیل تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ص ۶۱۹ مراجعه شود. برای خود اثر رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۲۶۶، «ذیل»، ج ۳، ۱۲۷۱، و *ایضاح المکثون* بغدادی، ج ۱، ۵۶۷.

۵ - رجوع کنید به *الکشاف عن مخطوطات خزائن الکتب الوقف* تألیف محمد اسعد طللس، ص ۲۷۷.

۶ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه آمده است.

۷ - وی نیز مؤلف حاشیه ای است بر شرح تفتازانی بر *العقائد نسفی* (بروکلمان، «تاریخ»، «ذیل»، ج ۱، ۷۵۹)، و همچنین تفسیر فارسی *سوره کوثر*، و اثر دیگری به عربی به نام *رسالة ابحاث* (رجوع کنید به «فهرست توصیفی نسخه های فارسی در مجموعه انجمن آسیایی بنگال» تألیف ایوانف^۱، ص ۴۷۱).

^۱ - Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*.

- ۸ - رجوع کنید به «فهرست نسخه های عربی در کتابخانه اداره هند»^۱، ج ۲، ۱۶۸.
- ۹ - رجوع کنید به «فهرست نسخه های عربی موجود در مجموعه انجمن شاهي آسیایی بنگال»، تألیف ایوانوف وحسین^۲، ج ۱، ۵۸۴-۵۸۳.

بخش VI

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - عنوان رساله چنین است:

Câmi de Dei Existentia et Attributis Libellus «Stratum Solve» sive «Unio Pretiosus»

ترجمه که تنها بندهای ۱-۳، ۲۹-۲۷، و ۷۱-۶۰ را در بر دارد، مبتنی بر پنج نسخه بوده است: وارنر (۷۰۲)، وارنر (۹۹۷)، وارنر (۷۲۳)، گوتا (۸۷۷) [رجوع کنید به «نسخه های خطی عربی» تألیف پرچ، ص ۱۵۶]، ولوت ۶۷۰. از همه این نسخه ها، جز نسخه گوتا در تهیه متن حاضر بهره گرفته ایم.

۳ - رجوع کنید به بروکلیمان، «تاریخ»، ج ۲، ۵۰۵، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰؛ و الاعلام زرکلی، ج ۱، ۲۸.

۴ - «تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۵.

۵ - همان کتاب، ج ۲، ۵۱۴، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۴.

۶ - نزهة الخواطر عبدالحی الحسنى، ج ۱، ۳۰۱.

۷ - الاسم کورانی، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۸ - رجوع کنید به «فهرست کتابهای عربی» وی، ص ۴۱، ۵۲، ۴۱، ۳۰۴، ۵۳۹.

۹ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلیمان، ج ۲، ۵۰۶؛ و مقاله «شیخ یوسف مکسر» به قلم دریوز^۴ در مجله «جاوه»، ۱۹۲۶، ش ۲، ص ۸۸-۸۳.

۱ - Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.

۲ - Ivanow and Hosain, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal.

۳ - Pertsch, Die arabischen Handschriften.

۴ - G. W. J. Drewes «Sech Josoeep Makasar» Djawa.

بخش VII

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - درباره این استثنا باید توضیح داده شود که آن حواشی نسخه ای از متن بلند بوده است که بعدها به کناره های صفحات نسخه ای از یک متن کوتاه افزوده شده است. چون هیچ یک از حواشی به بندهای متمم متن بزرگ ارجاع نمی شود، نویسنده ای که تنها به این امر علاقه داشته است که حواشی را به نسخه خود ملحق کند، ممکن است متوجه بندهای الحاقی آخر نسخه ای که از روی آن استنساخ کرده بوده است نشده باشد.

۳ - استثناها عبارت است از: حاشیه ۱۵ که در یهودا ۵۹۳۰ دیده می شود، حواشی ۲۳ و ۱۵ در وارنر Or. (۷۰۲)، حاشیه ۴۱ در ولوت ۶۷۰، و حاشیه ۴۳ که در یهودا ۳۱۷۹ دیده می شود.

۴ - البته توضیحات دیگری برای کمربودن این ۱۲ حاشیه نیز می توان داد. ممکن است این حواشی را کاتبی، از آن جهت که طول آن بیش از آن بوده است که در کناره کتاب جاگیرد، کنار گذاشته است. از طرف دیگر، امکان آن هست که کاتبی از حاشیه ای که فقط چند کلمه بوده چشم پوشیده باشد. نیز می توان گفت که این ۱۲ حاشیه اصیل نبوده و به همین جهت در عده کمی از نسخه ها آمده است. ولی آنچه خلاف این اسرار را نشان می دهد، وجود آنها در نسخه یهودا ۳۸۷۲ است که از همه نسخه ها معتبرتر است.

۵ - اینها شرحهایی است که در بخش V مقدمه توصیف شده است.

مشرقی بر دیگر مذاهب با دلیل بیان گردیده است. پیدا است که در واقع مؤلف به روش تطبیقی مسائل کتاب را در آن عصر مورد بحث قرار داده است. در زمان حاضر که فلسفه تطبیقی خود بصورت یک موضوع عمده و اصلی رشته های مختلف فلسفی شناخته شده و کتابها و مقالات تحقیقی در این باب نوشته شده است، تحلیل مسائل فلسفی به روش تطبیقی تازگی ندارد ولی در عصر جامی یعنی در حدود ششصد سال پیش به این صورت مسائل را مورد بحث قرار دادن و پیرامون آن به نگارش رساله یا کتاب پرداختن کاری بدیع و بسیار جالب بوده است. یکی از فوائد مهم کتاب و بخصوص شرح و ترجمه فارسی آن اینست که می توان تا اندازه زیادی چگونگی تطور مسائل مورد بحث را در عصور مختلف بدست آورد و تلقی هر مشربی را از مسائل مذکور بر اساس اصول اولیه مورد اعتقاد خودشان استنباط کرده و فهمید. این مطلب از نظر بررسی تاریخی مسائل فلسفی در قرون اخیر که تقریباً هیچگاه بطور علمی و کامل مورد تحقیق قرار نگرفته بسیار با اهمیت است. در باب آمیختگی فلسفه و عرفان و تصوف باهم و انطباق و تلفیق آنها با آیات قرآنی و احادیث که در قرون اخیر بحد کمال خود رسیده بود، از کی و چگونه شروع شده و چه عواملی موجب آن گردیده بهیچوجه مورد بحث و بررسی دقیق و علمی بی غرضانه قرار نگرفته است. و هر چند گاه از طرف مستشرقان غربی و دانشمندان اسلامی مقالات و تحقیقاتی در این خصوص بعمل آمده ولی چون بدیده انصاف بنگریم قطع نظر از اینکه بررسی های مذکور شمول نداشته و بصورت کاملاً تحقیقی و علمی نبوده است، کاملاً بی طرفانه نیز نیستند. این مقالات و تحقیقات بنظر می رسد بیشتر برای اثبات نظریات و اهدافی که قبلاً برای نویسندگان مقالات روشن بوده نگارش یافته است نه از برای کشف واقع مطلب و درک واقعیتهای تحولات تاریخی آن مسائل. گاه هم بنظر رسیده که کسانی در نوشته های خود بدون ذکر دلیل و ابراز مدرک و شاهدی نظراتی در خصوص مسائل فلسفی در قرون اخیر ابراز داشته اند که بیشتر به اظهار فضل می ماند و نمی تواند مورد استناد و استشهاد علمی قرار گیرد. بهر حال چگونگی تاریخ علوم عقلی اسلامی و بخصوص فلسفه

مقدمه مصحح ترجمه فارسی

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی

بسمه تعالی شانه

اصل کتاب حاضر شامل دو قسمت است: قسمت اول متن کتاب موسوم به «الدرة الفاخرة» که به عربی است و به کوشش پروفیسور نیکولا هیر تصحیح شده است. قسمت دیگر ترجمه و شرح فارسی آن است که به سعی من بنده تصحیح گردیده است. و هر قسمت مقدمه ای از مصحح آن دارد نخست مقدمه مصحح متن عربی است که در آن به تفصیل از مؤلف کتاب عبدالرحمن جامی م (۵۸۹۸) و مطالب کتاب و روش تصحیح و رموز به کار گرفته شده و نسخ مورد استفاده سخن رفته و به زبان انگلیسی است. سپس ترجمه فارسی آن مقدمه است که به همت با کفایت استاد ارجمند آقای احمد آرام صورت گرفته است. بنابراین در باب متن کتاب و مؤلف آن، مصحح دانشمند مطالب لازم را آورده است. آنچه باقی می ماند معرفی شارح و مترجم است که هر چند به قلم یک تن است ولی در واقع شارح تقریرات استاد خود را بر کتاب «الدرة الفاخرة» تخریر کرده و آنرا «حکمت عمادیه» نامیده است. لکن قبل از اینکه به شرح زندگانی و ترجمه احوال شارح و استاد وی سخن به میان آوریم لازم دیدیم موضوع اصل و فصول و مباحث کتاب را به اختصار تحلیل و بررسی نمائیم. بی تردید می توان گفت موضوع کتاب در حد خود بدیع و جالب توجه است. توضیح آنکه در این کتاب پاره ای از مسائل فلسفه (یا علوم عقلی) مطرح شده و از نظر حکیم و عارف و صوفی و متکلم مقایسه و بررسی شده است، و رجحان عقیده مکتب یا

باید از طرف مؤسسه یا گروه واجد صلاحیت و بی غرضی بررسی گردیده و گوشه‌های تاریک آن روشن گردد و گر نه اظهار نظرهای کلی و بدون دلیل و مدرک یا به استناد نوشته‌های ابتدائی بعض محققان شرقی و غربی، گرهی از مشکل نمی‌گشاید و هیچ قسمتی از تطورات و تحولات مسائل فلسفی را روشن نمی‌سازد. مثلاً اینکه به تبعیت از بعضی نویسندگان غربی گفته شود مسلمانان در باب فلسفه هیچ ابتکار و عقیده تازه‌ای ابراز نداشته‌اند و همان فلسفه‌های یونانی را آن‌هم با اشتباهات فراوان بجهان اسلام شناسانده‌اند و همه کوشش مکتب‌های مختلف اسلامی بر این مقصور بود که مسائل فلسفی را با احکام دینی انطباق دهند، نه تنها عالمانه نیست بلکه بسیار غیر منصفانه هم هست. و همچنین در باب تصوف، این گمان که برخی ابراز داشته‌اند که تصوف اسلامی همان عرفان مسیحی مخلوط با عقاید صوفیانه هندی و غیره است و تصوف اسلامی تلفیق و ترکیبی از آنهاست و هیچ جنبه اسلامی نداشته، کاملاً غیر عالمانه است. زیرا از نظر علمی هم که باشد چگونه ممکن است که دو یا چند عصر متفاوت کاملاً یکسان فکر کنند و نه اوضاع طبیعی و نه جریانی‌های اجتماعی در فکر و اندیشه آنان هیچ تأثیری نگذارند.

اسلام که تمام تأسیسات اجتماعی و تشکیلات حکومتی و عقاید مذهبی را در جهان قلمرو خود دگرگون ساخت چگونه ممکن است با تغییراتی این چنین هیچ نوع تحولی در فکر و اندیشه اجتماع پدید نیاورده باشد. آیا این معقول است که گفته شود اقوام و ملل مختلفی که از لحاظ تمدن و فرهنگ و همه دانشهای انسانی باهم تفاوت‌های بسیار داشته‌اند (مانند اقوام، ایرانی، مصری، هندی و عرب) و همه تحت لوای یک حکومت و تشکیلات اجتماعی و مذهبی قرار گرفته‌اند، همه یکباره یک فکر و یک اندیشه فلسفی را از یونانیان پذیرفته‌اند و یک سلوک عرفانی هندی را پیش گرفته و برخورد آراء و افکار کاملاً مختلف و متفاوت آنها با یکدیگر هیچ تحول و تغییری پدید نیاورده است؟

بخصوص که اکثریت قریب به اتفاق این اقوام مختلف آئین جدید را پذیرفته و بیشتر آنان به اصول مذهب و کتاب آن ایمان پیدا کرده و واقعاً بدان گرویده‌اند. این

دگرگونی عقاید دینی که بر اثر آن تغییرات شگرف در تمام مؤسسات اجتماعی و حکومتی و تربیتی بوجود آمده بی‌شک یک بینش تازه و کاملاً جدیدی به این اقوام مخلف داده که فرهنگ جدیدی بوجود آورده است و تمام آن ملل بر اساس فرهنگ جدید تفاهم فکری باهم پیدا کرده و مکتب‌های نوین فکری و فرهنگی و عرفانی خود را بنیان گذاشته‌اند. این اشاره مختصر بدان جهت رفت تا معلوم شود که در زمینه معارف و مکاتب فلسفی اسلامی تا کنون تحقیق علمی و دقیق و بی غرضانه‌ای صورت نگرفته است. و من بنده را نیز نه قدرت بررسی است و نه مجال آن. گذشته از آن این مقدمه بجای بررسی تفصیلی این مسئله نیست و گنجایش آن را ندارد و اشاره مختصر بنده بدان تمهیدگونه‌ای برای ذکر موضوع دیگری بود که آن نیز هر چند بسیار درباره اش سخن فرسائی شده و در کتب و مقالات پیرامون آن مباحثی آمده است ولی هیچگاه آن موضوع بطور روشن و مبرهن در جائی بررسی نشده است. موضوع مورد نظر اختلاف و تمایز، فلسفه، اشراق و مشاء و تصوف و کلام است. کلمات اشراق و مشاء و همچنین تصوف و عرفان و کلام بسیار دیده و شنیده می‌شود، ولی این بنده درجائی نیافتم که حد و مرز این مکاتب در آن به وضوح ذکر شده باشد و تمایز آنها کاملاً نمایانده گردیده باشد. خلاصه این اصطلاحات پیوسته برلسان اهلش جاری است و در نگارشهای آنان آمده ولی جزمی اصطلاحات و عبارات انشائی و مفاهیم کلی در تعریف آنها ذکر نگردیده است. البته این سخن بدان معنی نیست که این مشرب‌ها باهم متفاوت نیستند و یا اینکه در هیچ کتاب و نوشته تفاوت آنها نیامده است. بطور قطع تفاوت و امتیاز این مکتب‌ها را می‌توان در کتابها و آثار مختلف هر گروه جای جای بدست آورد ولیکن متفرق و پراکنده و در بحث از مسائل مختلف و گاه بصورت صنفی بدانها اشارت رفته است. ولی هیچ بجا ندیده‌ام که در یک فصل بخصوص تفاوت این مکاتب و اختلاف نظرهای آنان در مسائل مختلف و اصول بنیانی این اختلافات ذکر شده باشد. این بنده مدتهاست فکرم مشغول این مسأله است و سعی کرده‌ام در مطالعات

خود موارد اختلاف حداقل مکتب مشاء و اشراق را جمع آوری نموده و اصل و ریشه اختلاف نظرهای این دو مکتب را استنباط نمایم. اینک نتیجه مطالعات خود را به اختصار با ذکر استنباط شخصی ام در اینجا می آورم باشد که برای مبتدیانی مانند خودم که تنها اسم و کلمه مشاء و اشراق را مکرر شنیده و یا خوانده اند و مفهوم روشنی از آن در ذهن ندارند مفید باشد.

وجوه افتراق مکتب مشاء و مذهب اشراق

بسیار خواننده و شنیده ایم که در مثل ابن سینا پیرو مکتب مشاء و شیخ اشراق مؤسس یا پیرو مسلک اشراق است و به اختصار گفته شده است که مشائیان پیرو استدلال و نظر هستند و اشراقیان منکر ارزش مطلق نظر و استدلالهای عقلی اند و پیرو ذوق و اشراق هستند. اما همواره این پرسشها مرا بخود مشغول داشته است که: آیا منشأ و سرچشمه اختلاف میان دو مکتب در چیست؟ و نتیجه این اختلاف در چه مسائلی پیدا می شود؟ و آیا مسائل مورد اختلاف این دو طریقه کدام است؟ آیا هر دو طریق و اصل به مطلوب هستند منتها یکی مشکل و پیچیده تر و طولانی تر از دیگر است؟ و هر فیلسوف بر حسب ذوق و درک خویش یک طریقه را پیروی می کند. یا چنین نیست بلکه دو مکتب کاملاً متفاوت هستند و نتیجه بحث آنها دو چیز مختلف است؟ یا اینکه اصولاً یک طریقه خطاء و اشتباه است و به مطلوب نخواهد رسید، و تنها راه صحیح طریقه دیگر است؟ اگر فرض اخیر درست باشد، اصولاً یکی از دو مکتب یعنی آنکه در واقع صحیح نیست نمی تواند فلسفه باشد بلکه سفسطه است و پیروان آن در جهل مرکب هستند.

گاه دیده می شود که در بعض کتب یا رسالات فلسفی سعی شده است که میان دو مکتب فلسفی از لحاظ روش و طریقه بررسی مسائل فرق گذاشته شود.

خلاصه گفتار این جمع چنین است که می گویند: جویندگان حقیقت و طالبان علوم و معارف حقیقی بچهار دسته تقسیم می شوند: ۱- حکماء یا فلاسفه مشاء ۲- عرفاء یا فلاسفه اشراق ۳- متکلمان ۴- صوفیه. در توضیح فرق میان این گروهها گویند که اگر طالب حقیقت تنها از راه استدلال عقلی پیروی می کند و بهیچ امر دیگری ارج و اعتبار

نمی‌نهند و حتی اگر مؤدای دلیل عقلی برخلاف نص شرع باشد، عقل را بر شرع مقدم می‌دارند، آنرا حکیم مشائی یا فیلسوف گویند. و اگر باریاضت و سیر و سلوک و مجاهدتهای نفسانی و اشراق بحقایق جهان دست یابد او را عارف یا حکیم اشراقی نامند. و آن دسته از طالبان حقیقت که به آیات و اخبار در کشف حقایق استناد مینمایند و تنها راه رسیدن بواقع را شرع دانسته تا آنجا که اگر مؤدای دلیل شرعی با حکم عقل مناقضت داشته باشد شرع را مقدم می‌دارند آنرا متکلم خوانند. این گروه عقل و احکام آنرا تا جائیکه با شرع مخالفت نداشته باشد معتبر می‌دانند مگر در جائی که عقل مخالف با شرع باشد که در این مورد شرع را مقدم می‌دارند و معتبر می‌دانند. و گروه چهارم کسانی هستند که راه رسیدن بحقایق را سیر و سلوک و ریاضات و مجاهده با هواهای نفس می‌دانند تا با کشف و شهود بواقع رسند. این گروه تنها کشفیات و مشاهداتی را که با احکام واقعی شرع منافات نداشته باشد معتبر می‌دانند. بزبان دیگر فرق میان عارف و صوفی در آنست که صوفی ریاضات و سیر و سلوک خود را با احکام شرع منطبق می‌سازند و مشاهدات و کشفیاتی را صحیح و واقعی می‌دانند که با احکام واقعی شرع مطابقت داشته باشد و اگر موافق شرع نباشد آنرا او هام شیطانی می‌شمارند. در صورتی که مناط اصلی صحت در نظر عارف و یا حکیم اشراقی آنچیز است که بر اثر کشف و شهود بدست آید و در صورتی که مفاد احکام شرع یا مشاهداتی که بر اثر ریاضات بدست آمده منافات داشته باشد، مشاهدات خود را بر حکم شرع مقدم می‌دارد. خلاصه آنکه مناط اصلی در نظر مشائی عقل است و لا غیر و در نظر متکلم شرع است و لا غیر البته از روی استدلال. و ملاک اصلی سیر و سلوک ریاضت است از نظر عارف و صوفی با این تفاوت که صوفی شرع را بر مشاهده و کشف مقدم می‌دارد و عارف بعکس کشف و مشاهده را بر شرع مقدم می‌دارد. ولی چنانکه بدقت در این بیان نظر شود معلوم خواهد شد که خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً مبنای این فرق گذاری شرع اسلام است و حال آنکه مکتب مشاء و اشراق و نیز تصوف و علم کلام غیر اسلامی (تئولوژی) قبل از ظهور اسلام و نشر معارف آن وجود داشته است. ثانیاً

مرز فلسفه اعم از اشراق و مشاء با تصوف نظری و علم کلام بطور دقیق محدود و معین، و روشن و آشکار نیست و چه بسا که یکک مشرب فلسفی از همه‌ای این مکاتب الهام و سرچشمه گرفته باشد. چنانکه در حکمت متعالیه ملاحظه را که هر چند بعضی بدون تعمق این حکمت را التقاطی از آن مکاتب دانسته‌اند و صد درصد درست نیست، ولی بی‌شک فلسفه‌ایست تازه که از هضم و تحلیل تمام مکاتب مزبور و ابداع آن بروشی جدید پدید آمده است. ثالثاً حکمت یا فلسفه باید معنای عام و وسیع تری داشته باشد تا شامل تمام مکاتب فلسفی مادی و غیره نیز بشود، و اگر مناط تمایز شرع اسلام یا بطور کلی مذهب باشد، فلسفه شامل هیچ یک از فلسفه‌های الهی نخواهد شد. رابعاً استدلال بر بیان حقایق تمام اشیاء که موضوع فلسفه است با ادله شرعی بنظر غیر ممکن می‌رسد: زیرا شرایع و ادیان مستقیماً در مقام بیان حقایق اشیاء نیستند بلکه بیشتر در صدد تربیت و آدم‌سازی و ارائه طریق به معنویات و امور اخلاقی و تصحیح امور معاشی و اجتماعی بشر هستند. بهر حال تفکر و تدبیر در باره عالم طبیعت از آن جهت از نظر مذهب پسندیده است که معرفت بحق تعالی را در پی دارد، یعنی چیزیکه عقل به تنهایی از معرفت بدان بدون ارشاد شرع عاجز است. باری وجه تمایز مذکور بجهات مزبور چندان معتبر نیست، بخصوص که این وجه تمایز تنها از جهت روش مکاتب مزبور است نه حقیقت آن مکاتب. تعیین مرز دقیق و امتیاز کاملاً جدا و متمایز از هم میان این مکاتب ممکن است یا نه؟ جای گفتگو بسیار است. ولی نگارنده در این مقال تنها در مقام بیان بعض وجوه امتیاز و افتراق مکتب مشاء و اشراق است نه بیان تمام موارد اختلاف این دو مکتب. بزبان دیگر نگارنده بر این است که با زبان ساده موارد اصولی اختلاف و امتیاز مکتب مشاء و اشراق را تا آنجائی که این مجال اجازه می‌دهد بیان کند تا مبتدیانی که مانند هم‌واره فلسفه مشاء و حکمت اشراق را می‌شنوند و می‌خوانند ولی فرق آن دو را بطور اصولی درجائی نمی‌بینند، با خواندن این مقال تا حدی بوجوه اصولی و کلی امتیاز این دو مکتب پی ببرند و تنها به لقلقه زبان و گفتن نظیر این جملات که فیلسوف مشائی پیرو عقل و استدلال محض و یا محض استدلال است در صورتی که حکیم اشراقی معتقد به ارتیاض و کشف و الهام است و پای استدلالیان را چوبی می‌داند (بدون

اینکه بواقع خودش بداند مقصود از این جملات چیست) اکتفا نمایند .

مع الاسف آن دقت و موشکافی لازم میان مسائل و مباحث مورد اختلاف در میان نویسندگان ما کتبیافت می شود . اگر به کتب تراجم احوال و یا کتابهای تاریخ ادبیات نظر افکنیم و در مثل بخوایم غزالی را از مولوی تشخیص بدهیم یا نظامی را مثلاً با سعدی مقایسه و وجه امتیاز آنها را از یکدیگر دریابیم ، از این کتب و مقالات هیچ امتیازی دقیق و معین و معلومی بدست نمی آوریم . مثلاً در مورد غزالی و مولوی هر دو را می نویسند از اقطاب عالم حقیقت و صوفیان پاک طریقت اند ، در صورتیکه میان مشرب آن دو فرق از آسمان تا زمین است . و هر دو تن شاعر نای یعنی نظامی و سعدی ستارگان آسمان ادب فارسی وصف می شوند و با این تعاریف و شروح احوال نه مبتدی امتیاز آنان را می فهمد و نه منتهی می تواند از آن بهره ببرد ، خلاصه اینکه این نوع شرح حالها است که این نتیجه را می دهد که دانش آموز و دانشجوی ما اگر شعری را عرضه شود و سؤال شود بگمانت شعرا کیست ؟ در جواب از رودکی شروع کرده و در مثل به بهار می رسد و همین طور نام می برد تا بر حسب اتفاق آیا یکی درست در آید یا خیر . بعبارت دیگر طالب علم در جائی نخواهد و از کسی هم نشنیده که دقیقاً فرق و امتیاز سعدی و نظامی جز تفاوت زمان حیات آنان در چه امری است و با اینکه غزالی و مولوی و یا فارابی و ابن سینا چه امتیازات مشربی و یا فلسفی دارند ، برای وی همه شعرا شاعرند و همه عرفا صوفی و همه فلسفه دانان حکیم . بگذریم که این رشته سردراز دارد .

باری اگر بخوایم امتیاز اصولی مکتب مشاء و مشرب اشراق را بدانیم باید سرچشمه اختلاف را پیدا کنیم آنگاه نتایجی را که بر آن مترتب می شود بدست بیاوریم . اساسی ترین فرق میان این دو مکتب در بیان حقیقت علم است ، یعنی اشراق معتقد است که در اصل نفس ناطقه یا روح انسانی از عالم بالا و از جنس مجردات بوده و همه حقایق جهان آگاه و پس از اینکه بنا بمصلحت برای چند روزی در قفص تن و کالبد مادی قرار می گیرد] این تن حجاب آن می شود و از آن حقایق که قبلاً می دانسته غافل می شود و کسب علم

عبارت است از رفع این حجابهای نفسانی تا دوباره آگاه شود و خلاصه آنکه علم تنبیه است نه حصول یکک صفت جدید . در صورتی که حکیم مشائی می گوید : نفس ناطقه انسانی در آغاز بسیط و خالی از هر گونه معرفت و علمی است همین جهت آنرا عقل هیولانی گویند و با کسب علم و معرفت صفت جدیدی بنام دانش بدان افزوده می شود و مرحله بمرحله پیش می رود تا آنجا که بکمال رسد و با عقل فعال انصال یابد . بنابراین علوم افراد حادثند بنا بگفته مشائی و صفت جدیدی است برای عالم ولی بنا بمشرب اشراق علم و معرفت تنها منتبیه شدن است و بر طرف کردن حجابهای ظلمانی مادیات است که حقایق در پشت آنها در نفس ثابت بوده و بر اثر ریاضات و سیر و سلوک آن غبارها بر طرف می شود و دوباره آگاه می شود .

فرق دوم این دو مشرب ناشی از همین اصل قبلی است که بنا بر مشرب مشائی علم صورتی ذهنی است از معلوم در نزد عقل و بزبان دیگر علم حصولی است . و بنا بر مشرب حکیم اشراقی علم ، حضور عین معلوم است در نزد عقل . و بزبان دیگر علم حضوری است . و فرق سوم در روش استدلال و بررسی مسائل است که مشائی محض استدلال عقلی را کافی می داند برای درک حقایق اشیاء ، در صورتی که فیلسوف اشراقی عقل را به تنهایی برای درک کنه و حقیقت اشیاء کافی نمی داند و سیر و سلوک نفسانی و مجاهده با هوای نفسانی را برای کشف حقایق لازم می داند . ولی چنانکه گفتیم این هم ناشی از اختلاف مسلکی است که درباره حقیقت علم دارند . زیرا علم حضوری ثابت در روح انسانی است که هواهای نفسانی حجاب آن شده است و جز با ریاضت و مجاهده با نفس امکان پذیر نیست ولی این بدان معنی نیست که فیلسوف اشراقی اصولاً عقل را معتبر نشمارد بلکه هر چیز در حد خود معتبر است و اصولاً عقل جزئی بشری برای درک خواص و آثار و ظواهر اشیاء است نه حقایق آن اشیاء . راه رسیدن بکنه اشیاء و پیدا کردن عین الیقین تنها با ریاضات و مجاهده با هواهای نفسانی است و چون عقل جزئی ناتوان از درک حقایق است چون برای آن مقصود آفریده نشده است تنها ظواهر را در می یابد که یکک مرحله ابتدائی علم است یعنی علم الیقین و

واگر بخواهیم بکنه و حقیقت اشیاء برسیم که مرحله عین الیقین است باید از راه سیر و سلوک و ریاضت بدان رسید. و اینکه عقل را به پای چوبین تشبیه می کند منظور عجز عقل در درک حقایق است نه درک ظواهر. و گر نه هیچ حکیمی نمی تواند منکر اعتبار عقل در تمیز میان ظواهر اشیاء باشد؛ زیرا عقل واقعیت دارد و آثار وجودیش از هرا مردیگر آشکارتر است و هیچ متفکری منکر بدیهیات نمی تواند باشد. چنانکه گفتیم از نظر حکیم اشراقی علم افراد بخویشتن و همچنین به اشیاء خارج خود فرد از نوع علم حضوری است که خود معلوم در نزد عالم حضور دارد ولی از نظر فیلسوف مشائی هر چند علم افراد بذات خودشان حضوری است اما علم آنها به اشیاء خارجی حصولی است. در همین جا باید به این نکته اشاره کنم که اختلاف میان حکماء اشراق و فلاسفه مشاء در بسیاری از مباحث مسأله «علم الهی» ناشی از همین اختلاف نظری است که در باب حقیقت علم اهم دارند. و نیز مسأله «اتحاد علم و عالم و معلوم» یا «اتحاد عقل و عاقل و معقول» بر اساس اختلاف نظر درباره حقیقت علم مختلف می شود. بلکه اصولاً بر اساس همین اختلاف نظرهای اصولی میان مذهب اشراق و مکتب مشاء توجیه و تبیین بسیاری از مسائل فلسفی مختلف می شود. لیکن بررسی تمام موارد اختلاف در این مختصر ممکن نیست؛ زیرا فحص و بررسی کامل این موضوع موقوف بر آنست که پیش از این کار، شمار مسائل فلسفی مورد بحث و بررسی فلاسفه اسلامی تهیه و تدوین گردد آنگاه امعان نظر و تحقیق شود تا بر اساس امتیازات و اصول یاد شده، معلوم گردد که مشائیان در فلان مسأله خاص چه عقیده ای دارند و اشراقیان چه رأی و عقیده ای. بنابراین اظهار نظر در این مورد را به مقال دیگر وامی گذاریم. ولی در پایان این نکته را نیز یاد آور می شوم که این مقاله نویسنده بر اساس بررسی و مطالعاتی که سالیان دراز در مباحث فلسفه اسلامی داشته تهیه و استنباط شده است و گر نه بخاطر ندارم که از کسی چیزی در این باب شنیده و یا کتاب و مقالی در باب تمیز میان فلسفه اشراق و مشاء خوانده باشم. منظور آنست که کتاب و مقالی خاص بررسی این موضوع را ننخوانده ایم و گر نه جای جای در کتب فلسفی بطور متفرق به ممیزات این مکتب اشارت رفته است و من بنده از

مطالعه آن متفرقات آنچه را در این مورد مذکور شد استنباط و استخراج نموده ام و به همین جهت به کتاب یا مقاله خاص اشارت نرفته است. بزبان دیگر مطالب یاد شده عیناً از مأخذ یا مدارك خاصی اخذ و اقتباس نشده است تا بدان اشارت رود، بلکه نتیجه درك بنده از مجموع مطالعاتی است که بعمل آورده ام. پر واضح است که این نوشته نه مجموع ممیزات این دو مکتب را شامل است و نه احیاناً صد درصد از خطا و اشتباه مصون، بلکه آغازی است برای بررسی عنوانی خاص و جدید که بی تردید آگاهان و فرز انگانی که در این مسائل مهارت و تبجری دارند این موضوع را دقیق تر و عمیق تر بررسی خواهند کرد و در اختیار مشتاقان قرار خواهند داد. و بالله التوفیق اینک پاره ای دیگر از امتیازات:

یکی دیگر از موارد اختلاف مشاء و اشراق مسأله وحدت و کثرت وجود است. یعنی مشائین موجودات را حقایق متباینه می دانند که هیچگونه اشتراکی میان آنها وجود ندارد. در حالی که اشراقیین قائل به وحدت وجود و کثرت موجودند ولی وحدت در کثرت و نیز کثرت در وحدت برای وجود قائل نیستند. و ملاصدرا قول مشاء را مردود دانسته و قول اشراقیین را پذیرفته است با این تفاوت که در حقیقت وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را بطریقی که در کتابهای خود آورده قائل است. در این مسأله و نظائر آن تمیز فلسفه ملاصدرا از اشراقیین و مشائین حتی از صوفیه که معتقد به وحدت در وجود و موجود هر دو هستند، شناخته می شود (رجوع به یادنامه ملاصدرا مقاله مصلح ص ۳۳-۳۴ شود). خلاصه آنکه اشراقیین قائل به «وحدت وجود و کثرت موجود» هستند بدون اینکه هیچ نوع وحدتی در کثرت قائل باشند.

یکی دیگر از موارد اختلاف مشائین با اشراقیین مسأله انواع امتیاز موجودات از یکدگر است که بعقیده مشائین امتیاز دو موجود یا به تمام ذات است مانند امتیاز جواهر عالیه (مقولات عشر) یا بجزء ذات مانند امتیاز انواع یکک جنس و یا بعوارض است مانند امتیاز اشخاص یکک نوع از یکدگر و موارد امتیاز منحصر در این سه قسم است ولی اشراقیین امتیاز به نقص و کمال و شدت و ضعف در اصل حقیقت را نیز یکک قسم دیگر

امتیاز موجودات می دانند. و امتیاز وجودات در مراتب طولیه بنقص و کمال و شدت و ضعف است، ولی امتیاز در مراتب عرضیه وجودات در اضافه وجود بماهیات است (کثرت عرضیه عبارت است از کثرت افراد وجود یک مرتبه مثلاً در نازلترین مرتبه طولی وجودات که شش مرتبه است) مرتبه وجود مادی است. موجودات فلسفی و عناصر و جمادات و نباتات و حیوانات با اینکه همه در یک مرتبه طولی هستند کثرت در عرض مرتبه است که بوسیله اضافه این مرتبه وجود بماهیات خاصه متکثر شده اند (رجوع شود به مقاله مصلح در یادنامه ملاصدرا ص ۳۷) بنابر آنچه ذکر شد، مشائین منکر امکان اختلاف و امتیاز بنقص و کمال و شدت ضعف در حقیقت واحده هستند، در صورتیکه اشراقیین این امکان را قائل هستند و صدر المتألهین که در این مسأله از اشراقیین تبعیت کرده این قسم امتیاز را به دلائل متقن اثبات کرده است.

فرق دیگر میان نظریه مشائین با اشراقیین در سه و شمول موضوع علم حضوری است. خلاصه کلام آنکه مشائین علم حضوری را منحصر به علم شیء بذات خود می دانند، در صورتی که اشراقیین علم حضوری را در سه مورد اثبات می کنند بدین ترتیب: ۱- علم مجرد به ذات خود ۲- علم علت به معلول خود ۳- علم معلول به علت خود. صدر المتألهین در این مسأله نظریه اشراقیین را تأیید کرده و با برهان اثبات می کند.

این موضوع را علامه طباطبائی با این عبارت آورده است: **مبحث عاقل و معقول:** درین بحث صدر المتألهین اقسام ادراکات حسی و خیالی و وهمی و عقلی و خواص آنها را مورد بررسی قرار داده و روشن می سازد. و ضمناً علم را که به حصولی و حضوری تقسیم می کند، برخلاف مذاق مشائین که علم حضوری را منحصر به علم شیء به ذات خود می دانند، با اشراقیین موافقت کرده و سه قسمش قرار می دهد: علم مجرد به ذات خود و علم علت به معلول خود، و علم معلول به علت خود. و همچنین برخلاف مذاق همه حکماء نظریه اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فروریوس صوری (یکی از تلامذه ارسطو) نقل شده تأیید کرده و بطور مشروح اتحاد مدرک را با مدرک خود (اتحاد

حساس با محسوس بالذات و متخیل با تخیل و متوهم با متوهم و عاقل با معقول) اثبات می کند و با وجه مخصوصی که تقریب می کند این معنی را در موردی که ادراکی از قوه بفعل خارج شود یک نحو ترقی وجودی صاحب ادراک قزاری دهد و در حقیقت ادراک یک نوع انتقالی می باشد که صاحب ادراک از مرتبه وجود خود به مرتبه وجود مدرک پیدا می کند (یادنامه ملاصدرا ص ۲۴). ظاهر این عبارت چنین است که حتی اشراقیین اتحاد عاقل و معقول را رد کرده اند. در صورتی که بنظر می رسد اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم حضوری می تواند تحقق یابد که آن نظریه (علم حضوری) مورد قبول اشراقیین است.

نتیجه علمی در مکتب اشراق و مشاء یکی است، یعنی هر دو مکتب به یک نتیجه فلسفی می رسند ولی هیچکدام به تنهایی نمی توانند به تمام حقایق برسند. و بزبان دیگر استدلال و تفکر محض عقلانی نمی تواند راز گشای همه اسرار فلسفی باشد بلکه راه دیگری بنام کشف و شهود و وحی نیز باید به کمک استدلال و عقل شتابد تا بسر منزل مقصود برسد. عقیده صدر المتألهین بنابر آنچه علامه سید محمد حسین قاضی طباطبائی آورده چنین بود که ذکر شد. عین عبارت طباطبائی: چنانکه از کلام صدر المتألهین (دیباچه اسفار و غیر آن) برمی آید وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول بحقایق علمی مخصوصاً در فلسفه الهیه را بتفکر خشک و خالی که سبب سیر علمی مشائین است اختصاص داد، بلکه شعور و ادراک انسانی که مایه افکار کلی فلسفی است، چنانکه محصولی بنام تفکر و اندیشه از راه قیاسات منطقی باز می دهد، نمونه های دیگری نیز بنام کشف و شهود و بنام وحی از خود بیرون می دهد. و چنانکه در میان افکار قیاسی چیزهایی پیدا می شود که هرگز انسان تردید در اصالت و واقع نمائی آنها ندارد، همچنان در موارد کشف و شهود و همچنین در مورد وحی همان خاصیت پیدا می شود. و بعبارت دیگر پس از آنکه بموجب برهان علمی واقع بینی انسان مکشوف شده، و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی، بیرون نما بوده و از واقعیت خارج

حکایت می نماید، دیگر فرقی میان برهان یقینی و کشف قطعی نخواهد ماند و حقایق که از راه مشاهده کشفی قطعی بدست می آیند همانند حقایق هستند که از راه تفکّر قیاسی نصیب انسان می شوند. و همچنین پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان موارد دینی حقیقی که حقایق مبداء و معاد را وصف می نماید و میان مدلولات برهان و کشف نمی ماند (یادنامه ملاصدرا ص ۱۷)

یکی از جامعه شناسان معاصر در تمایز میان علم استدلالی و علم اشرافی چنین می نویسد: در نزد جامعه شناسان و روانشناسان تفاوت میان شناخت تدریجی تجربی و شناخت دفعی ناگهانی (همان علم استدلالی و علم اشرافی) بدین صورت که شناخت استدلالی تدریجی است که از برخورد ارگانیزم (بدن) با محیط (طبیعت) و طی مراحل احساس و ادراک و انتزاع مفاهیم کلی و مبراجات بوسیله استقرار و یا قیاس حاصل می شود و فرقی آن با علم ناگهانی (اشرافی) در آنست که طی مراحل متفاوت است، گاهی تند و سریع است و گاهی کند. و گاهی با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها باهم حاصل، و گاهی بدون توجه به طی مراحل و ارتباط آنها باهم حاصل می شود. و گرنه بدون طی این مراحل شناخت یا علم هیچوجه امکان ندارد حاصل شود. آن شناختی که با توجه به طی مراحل و ارتباط آنها حاصل شود علم تدریجی یا استدلالی نامیده می شود و اگر بدون توجه به مراحل مذکور و ارتباط میان آنها حاصل شود آنرا علم ناگهانی یا علم اشرافی گویند. و حتی ممکن است استنتاج و حصول علم در خواب انجام گیرد. و این قسم اخیر را کسانی که طبع کرامت پسند و معجزه گرا دارند، علم اشرافی می خوانند موضوع یادشده در کتاب «زمینه جامعه شناسی» چنین آمده است: ب - شناخت تدریجی و شناخت ناگهانی - : مرحله اول شناخت - شناخت حسی - معمولاً به مرحله دوم - شناخت منطقی - کشانیده می شود. ولی در زندگی روزانه در بسا موارد، بین مرحله اول و مرحله دوم شناخت فاصله می افتد، یا اساساً شناخت از مرحله اول در نمی گذرد. به علاوه، جریانهای مختلف هر مرحله با شدت و سرعت یکسانی طی نمی شود. ادراک گاهی به تندی، و گاهی به کندی

دست می دهد، عاطفه زمانی شدت می گیرد، و زمانی ادراک بر عطفه چیرگی می ورزد. جریانهای شناخت گاهی بطور منظم و متوالی طی می شوند. و گاهی در یکی از آنها وقفه یا توقیفی روی می دهد. ممکن است کسی پس از ادراک امری، از استنتاج باز ماند و سالها بعد ناگهان در خواب یا بیداری، نتیجه گیری کند. بر همین شیوه ممکن است کسی در موردی به سرعت جریانهای گوناگون شناخت مسئله ی غامض را در نوردد و به حل آن نائل آید، حال آنکه در مواردی دیگر از عهده چنین کاری بر نیاید. تاریخ علم و هنر در این زمینه نمونه های بسیار عرضه داشته است تارتینی (Tartini) آهنگساز ایتالیایی قرن هیجدهم، صورت نهائی آهنگ معروف خود، «سونات شیطان» را در خواب تنظیم کرد. و آرنی مددس - ارشمیدس - (Archimedes) دانشمند یونانی سده سوم پیش از عیسی بغتة در گرما به کشف قانون علمی بزرگی توفیق یافت.

شناخت ناگهانی - خواه معلول سرعت عمل استثنائی باشد، خواه نتیجه غائی تفکرات پیشین، به نظر کسانی که طبعی کرامت بین و معجزه جو دارند، کاری خارق العاده است. این گونه مردم شناخت را دو گونه می دانند: یکی شناخت «عقلی»، دیگری شناخت «اشرافی» یا «شهودی». بگمان اینان، شناخت عقلی نتیجه احساس و ادراک و واستنتاج است و شناخت اشرافی با شهودی از علم حس برکنار است و تنها به مدد عبادت و ریاضت دست می دهد، غافل از آن که شناخت دفعی نیز همانا شناخت معمولی و تدریجی است، فقط با این تفاوت که مراحل مقدماتی آن به سرعت روی داده اند یا قبلاً واقع شده اند، و شهود چیزی جز نتیجه نهائی آن مراحل نیست.»

(زمینه جامعه شناسی آریان پور ص ۲-۳)

این عین عبارت کتاب بود که بنظر چند ایراد بر آن وارد است: اولاً: حقیقت شناخت یا علم در آن معلوم و شناسانده نشده است. آیا از چه مقوله فلسفی است؟ اضافه است یا کیف یا خارج از این مقولات و از نوع حقیقت وجود است. ثانیاً معلوم نشده عالم کیست و علم کدام و معلوم چیست. ثالثاً تنها مراحل شناخت و چگونگی جریانهای

که منتهی به علم می شود بحث شده و از حقیقت آن که یک موضوع فلسفی است سخن در میان نیست . در حالی که اصطلاح «علم استدلالی» و «اشراقی یا شهودی» یک اصطلاح فلسفی است که تفاوت و تمایز حقیقت علم را از نظر دو مکتب فلسفی نشان می دهد و در حقیقت ناشی از اختلاف نظر این دو مکتب در خصوص حقیقت «نفس ناطقه» یا مدرک بکسر راء است و بهر حال بکار بردن این دو اصطلاح در مباحث روانشناسی خطاء است . باری علم چه از طریق استدلال حاصل شود و چه از طریق سلوك و ریاضت و اشراق و شهود، حقیقت آن باید معلوم شود و همچنین ارکان آن و شاید بتوان گفت : علم استدلالی منطبق است با علم الیقین و علم اشراقی یا عین الیقین و علم شهودی یا حق الیقین .

تحلیل متن کتاب بطور اختصار

۱ - مؤلف کتاب عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ هـ) این اثر را با حمد و سپاس خدا و درود بر پیامبر و آل و یاران او آغاز کرده و سپس می گوید: رساله حاضر در تحقیق مذهب صوفیه و حکماء و متکلمین متقدم در خصوص وجود واجب تعالی و اسماء و صفات وی و چگونگی صدور کثرت از وحدت و مباحث مربوط به مسائل مذکور است ناجائی که فکر و اندیشه آدمی بدان دست رس دارد . آنگاه مقدمه گونه ای است در باب اینکه در جهان وجود حتماً واجب الوجودی هست و گرنه وجود در ممکنات مختصر می گردد و لازمه آن آنست که هیچ چیزی بوجود نیاید : سپس بشرح عقیده ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی در باب عینیت وجود با ذات موجود که تنها مختص بواجب الوجود نیست بلکه وجود تمام موجودات عین ذات آنهاست سخن می گوید . و آنگاه بطلان این عقیده را با ذکر ادله اثبات می نماید . و اضافه می کند که عقیده جمهور متکلمان بر اینست که وجود دارای مفهوم واحدی مشترک بین تمام وجودات است و مفهوم واحد مذکور با اضافه به اشیاء متکثر و حصه ، حصه می شود و مفهوم واحد مذکور و حصص یاد شده خارج از

ذات اشیاء هستند و ذهناً بر آنها عارض می گردند . خلاصه مذهب حکما در مسأله مزبور به این شرح است که وجود را مفهوم واحد مشترکی است بین وجودات ولی وجودات به ذات خود حقایق مختلف و متکثر هستند و تکثر آنها به صرف اضافه نیست ، چه در این صورت همه در حقیقت خود متماثل خواهند بود . و همچنین تکثر آنها به فصول نیست و گرنه وجود مطلق جنس آنها خواهد بود . بلکه وجود عارض لازم آنها است مانند نور خورشید و نور چراغ که از جهت حقیقت و لوازم با هم مختلفند و در نوریت که عرضی آنها است مشترکند . بنابراین سه امر در باب وجود متحقق است : مفهوم وجود و حصص آن که بوسیله اضافه به اشیاء پدید می آید . و وجودات خاصه مختلف الحقائق . مفهوم وجود ذاتی حصص و داخل در آنهاست ولی هر دو خارج از حقایق وجودات خاصه اند . و وجود خاص در واجب عین ذات و در غیر واجب زائد و عارض بر آن است . ولی نظر و عقیده صوفیه در مسأله وجود این است که می گویند: مفهوم وجود همانطور که حکماء نیز گفته اند امری زائد و اعتباری است که جز در وعاء عقل موجود نیست و حقیقت وجود یک حقیقت واحد و مطلق است که معروض این مفهوم است و در عالم عین و خارج جز همین حقیقت واحد و مطلق هیچ چیز دیگر به حقیقت وجود ندارد بلکه همه مظاهر همین حقیقت واحده است . آنگاه مؤلف در تصحیح و تأیید این عقیده می کوشد و اعتراض هایی را که بر آن وارد شده مردود می شمارد و پس از آنکه با استدلال آن قول را تأیید کرده اضافه می نماید که مستند صوفیه در عقیده اشان کشف و عیان است نه استدلال و برهان ، زیرا آنان با توجه به جناب حق ، خاطر از هر چه غیر اوست خارج ساخته و بدین طریق نور الهی بر قلب آنان پرتو افکن شده و اشیاء را چنانکه هستند به آنان نمایانده است و این ظهور طوری است وراء طور عقل و این امر در نظر عقل هم مستبعد نیست ، زیرا طورهای بشماری و رای طور عقل هست که جز خدا عدد آنها را کس نمی داند . و نسبت عقل بامقایسه با این نور الهی مانند نسبت و هم بامقایسه به عقل است و همانطور که ممکن است عقل به وجود چیزی که و هم از درک آن عاجز است حکم کند (مانند موجودی که نه خارج از

عالم و نه داخل در آن باشد) همچنین ممکن است که این نور الهی موجب کشف و شهود به صحت امری که عقل از درک آن عاجز است حکم کند. مثلاً حکم به وجود حقیقت مطلق و محیطی که هیچ تغییر و تبدیلی آن را مقید و محصور نسازد بکند (هر چند عقل از درک چنین حقیقتی عاجز باشد). بلکه نظیر آنرا نیز اصحاب عقل و نظر بزم ممکن شمرده اند یعنی وجود کلی طبیعی. هر چند بحث پیرایون ادله مثبتین وجود کلی طبیعی و منکرین آن طولانی است و جای آن در اینجا نیست، زیرا استدلال هر دو گروه خالی از مناقشه نمی باشد. ولی در عین حال می تواند نمونه و شاهدهی بر تأیید عقیده صوفیه در باب وحدت وجود باشد. در اینجا مؤلف به ذکر پاره ای از دله مثبتین وجود کلی طبیعی و منکرین آن می پردازد و از تأیید و تضعیف آنها اعراض کرده تا لاین را به کتب مفصل در این باب ارجاع می دهد و این بحث را پایان می برد و به اصل مقصود که اثبات واجب الوجود است می پردازد. او می گوید واجب الوجود مطلق حقیقت وجود است نه وجود خاص متعین و بدین مطلب می گوید: تردید نیست که مبدأ وجود موجود است حال گوئیم یا اینکه مبدأ وجود حقیقت وجود است یا چیزی غیر وجود، ممکن نیست که غیر وجود باشد زیرا در این صورت واجب الوجود به غیر خود که همان مبدأ باشد نیازمند خواهد بود و احتیاج با وجوب وجود معادات دارد. بنابراین حقیقت وجود مبدأ وجودات است پس اگر مبدأ مطلق حقیقت وجود باشد مطلوب ثابت است و اگر وجود متعین باشد ممنوع است زیرا آن تعین نمی تواند داخل در حقیقت وجود واجب باشد زیرا ترکیب لازم آید پس باید خارج از آن باشد و در این صورت مطلوب یعنی اینکه واجب الوجود صرف الوجود است و تعین صفت عارضی است حاصل و ثابت می شود. اگر بگویند چرا تعین عین آن نباشد گوئیم در صورتیکه بمعنی ما به التعمین در نظر گرفته شود مانعی نیست که عین واجب باشد ولی در صورتیکه بمعنای تشخیص باشد بطوریکه قابلیت جمع با دیگر تعینات نداشته باشد صحیح نیست و عین واجب نمی تواند باشد. خلاصه آنکه آنچه از مطالعه کتب صوفیه بر می آید آنست که مکاشفات آنان تنها بر اثبات ذات مطلق که محیط بر تمام مراتب عقلی و عینی است و منبسط

بر تمام موجودات ذهنی و خارجی است و تعینی نداشته باشد که مانع ظهور آن با تعین دیگر باشد دلالت دارد. بنابراین مانعی نیست که تعینی که بجامع با همه تعینات باشد برای او اثبات گردد و آن تعین عین ذات بوده و زائد بر ذات ذهناً و خارجاً نباشد. و با این فرض اشتراك او را میان کثیرین متمنع می داند ولی تحول آن و ظهورش در صور نامتناهی علماً و عیناً بحسب نسبت های مختلف و اعتبارات متغایر مانعی نمی بیند. نمونه این را در نفس ناطقه انسانی به اعتبار ظهورش در حواس و قوای مختلف در عین عدم تعدد و تکثر آن می توان با دقت عقلی دریافت و همچنین از انبیاء و اولیاء نمونه هایی نقل شده است چنانکه در مورد ادريس گفته اند همان الیاس است بدون خلع و لبس. و همچنین از قضیب البان الموصلي نقل است که در آن واحد در مجالس متعدد دیده شده است. و این همانند صورت یکت فرد جزئی است که در آینه های متعدد و فراوانی که مختلف در رنگ و اندازه باشند دیده شود که همه تکثیری که در صورتها به نسبت الوان و اندازه های آنها دیده می شود در وحدت آن جزئی خللی وارد نمی آورد و ظهورش در یکی از آینه ها مانع از ظهور وی در آینه های دیگر نمی گردد. و در اینجا سخن را در اثبات واجب و اینکه حقیقت مطلق وجود همان وجود واجب تعالی است پایان می رساند و در باب وحدت باری تعالی و چگونگی صفات الهی و عینیت یا زائد بودن آن بر ذات او سخن می گوید. و خلاصه کلام وی در باب توحید اینست که متکلمان و حکما حق تعالی را موجود وجود خاص یا خود وجود خاص می دانند و همین جهت نیاز به اثبات توحید باری تعالی دارند ولی صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند و حقیقت واجب تعالی را وجود مطلق می دانند احتیاجی به اقامه دلیل بر توحید واجب و نفی شریک از وی ندارند. زیرا تعدد و اثبیت بدون قید و اضافه امکان ندارد و هر قید و اضافه ای او را از اطلاق می اندازد و تنها مقابل وجود مطلق عدم است که نیستی است. و نیز وحدت باری تعالی زائد بر ذات وی نیست بلکه وحدت عبارت است از لحاظ ذات واجب من حیث هو هو و به این اعتبار وحدت نعنی برای ذات نیست بلکه عین ذات است و آنرا محققان صوفیه احادیث ذبیه گویند. و اگر حقیقت واجب

بشرط انتفاء جمیع اعتبارات لحاظ شود و مقام احدیت باشد و اگر باعتبار صفی ملاحظه شود مقام واحدیت می شود. اما در باب عینیت و یا زائد بودن صفات بر ذات بطور کلی می گویند: اشاعره معتقدند که صفات واجب قدیمند و زائد بر ذات و حکماء می گویند: صفات عین ذاتند در حقیقت اما در اعتبار و مفهوم مغایر با ذات هستند و صوفیه می گویند که صفات حق از جهت وجود عین ذات حقند و از لحاظ تعقل مغایر با ذات وی هستند. زیرا ذات ما بشیرها ناقص است و بوسیله صفات به کمال می رسد و اما ذات الهی کامل است و در هیچ چیز بهیچ امری احتیاج ندارد. اما در باب علم الهی سخن بتفصیل آورده و می گویند: تمام حکما و کل عقلا صفت علم را برای حق تعالی ثابت می دانند بجز گروه قلیلی از قدما که به گفته آنان نباید اعتنائی داشت. اما متکلمان چون قائل به زیادتی صفات بر ذات واجب هستند در مورد علم الهی و حصول صور کثیره در ذات محظوری نمی بینند. ولی حکما که قائل به عینیت صفات با ذات هستند سخنان مضطرب است. ابن سینا در اشارات می گوید: خداوند چون ذات خود را که علت کثرات است تعقل کند لازم می آید تعقل کثرات است پس تعقل کثرات لازم تعقل ذات و خود کثرات معلولات ذات است و مترتب بران و متأخر از آن هستند. بنابراین تکثر معالیل لازم ذات قدس حق بر وحدت ذات وارد نمی سازد، زیرا تکثر لوازم مستلزم در ملزوم نیست خواه لوازم مقرر در ذات ملزوم باشند خواه خارج از آن. خلاصه آنکه واجب الوجود واحد است و وحدت آن به سبب صور متکثره مقرر در آن از میان نمی رود. و خواجه طوسی اعتراضات متعددی بر گفته شیخ وارد می داند و خود می گوید که علم باری به اشیاء بمحصول صورت آن اشیاء نیست بلکه علم حضوری است. و اما از نظر صوفیه علم باری مانند سایر صفات وی از لحاظ وجود عین ذات اوست و تغایر ذات با صفات اعتباری است. در خصوص علم هم گویند: ذات باری عاقل است. مر ذات خود را و تعقل ذات با خود ذات تغایر اعتباری دارد. تعقل ذات علت تعقل معلولات اوست و تغایر آن معلولات نیز اعتباری است و خلاصه آنکه قول به وحدت وجود - حال محل بودن و عاقل و معقول

بودن را - از میان برمی دارد و یکی حقیقت که همان ذات واجب باشد به اعتبار اینکه ذات خود را بذاته تعقل می کند هم عالم است و هم معلوم و به اعتبار اینکه بذاته تعقل ذات کرده نه بصورت زائد، علم است. حاصل کلام آنکه یکی حقیقت است و به اعتبارات متعدد می شود. مؤلف بر این گفته نیز اعتراضاتی وارد کرده و آنگاه آنها را مردود دانسته و همین نظریه را تأیید می کند. آنگاه درباره علم واجب به ذات خود و به جزئیات بتقریر دیگر سخن می گوید بدین عبارت: واجب تعالی به جهت اطلاق ذاتی با همه موجودات معیت ذاتی دارد و حضور وی با اشیاء علم وی بدانها است و به همین جا بحث در باب علم را پایان می برد و به بررسی صفت اراده می پردازد. او می گوید: که حکماء و متکلمان هر دو در اثبات اراده برای باری تعالی اتفاق دارند ولی در خصوص معنای آن اختلاف بسیار است. متکلمان بر این عقیده اند که اراده صفی قدیم و زائد بر ذات است چنانکه در سایر صفات حقیقیه. ولی حکماء گویند: اراده همان علم به نظام اکمل است که آن را عنایت نامند. خلاصه آنکه متکلمان گویند اراده صفت مستقلی است که بر اثر علم و قدرت حاصل می شود و خود مستقل است، ولی حکما می گویند تنها ذات الهی است و علم وی که عین ذات وی است و ذات و علم را در ایجاد موجودات کافی می دانند بدین معنی که علم باری تعالی عین قدرت و اراده او است و خود علم هم عین ذات است و همین است معنی اتحاد صفات با ذات. اما محققان صوفیه معتقدند که خداوند را اراده ای زائد بر ذات است ولی این زیادت بحسب تعقل است نه زیادت خارجی چنانکه در سایر صفات حقیقی نیز همین نظر را دارند. بنابراین صوفیه با متکلمان از این جهت که اراده را صفی خارجی زائد بر ذات می دانند مخالفت دارند و با حکماء از این جهت که اصولاً اراده را نفی می کنند مخالف هستند. در مسأله قدرت نیز باید گفت که همه ارباب ملل معتقدند که باری تعالی قادر است یعنی می تواند عالم را ایجاد کرده یا ایجاد نکند و هیچ یکی از ایجاد و عدم آن بروی لازم نیست بطوریکه انفعالك از ذات ممنوع باشد. اما حکما گویند ایجاد عالم بروجه نظام اکملی که بوجود آمده از لوازم ذات باری تعالی است و انفعالك آن از ذات محال است و این را کمال تام می دانند و قدرت بمعنای توانائی بر ترك و انجام یکی

امر که برای ممکنات اثبات می شود نشان نقصان است و بر باری تعالی محال. و بهر حال حکیم و متکلم هر دو خداوند را قادری دانند ولی حکما معتقدند که مشیت ذات بر ایجاد همان فیض وجود الهی است که لازم ذات وی می باشد همچنانکه سایر صفات کمال از لوازم ذات باری تعالی هستند و انفکاک آنها از ذات باری تعالی ممتنع و محال است. اما صوفیه قدرت زائد بر ذات برای حق اثبات می کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات در تعقل است نه در خارج، علاوه بر این معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدی بر حسب مصلحت در حق واجب جایز نیست، زیرا حق تعالی احدی الذات و واحدی الصفات است. بلکه معنی اختیار است یعنی امری بین اختیار و جبر یعنی معهود نزد مردم است. با این همه امور مقدر و غیر مقدر در علم الهی ازلا و ابداً مرتسم است و مرتب بترتبی است که احسن و اکمل از آن ممکن نیست هر چند احسن این نظام را کثرین مخفی است و آنان امکان وجود هر دو طرف را توهم می کنند ولی در نفس الامر آنچه وجود یافته و واقع شده واجب و لازم بوده و آنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است. خلاصه آنکه اختلاف نظر متکلم و حکیم و صوفی در مسأله قدرت باری تعالی بهمان نحو است که در سایر صفات الهی ذکر شد. و نکته دیگر در این مقام که مورد اختلاف است اینکه آیا می توان وجود و اثر قدیم را به فاعل مختار نسبت داد یا نه: زیرا هر فاعل مختار فعلش مسبوق به اراده و مقدمات اراده است و بنابراین قدیم نمی تواند باشد و هر دو طایفه متکلم و حکیم استناد اثر قدیم را به فاعل مختار به دلیل مذکور ممتنع می دانند: منتهی متکلم صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می کند و نفی اثر قدیم از ذات می کند و بزبان دیگر افعال باری را همه حادث می داند بخلاف حکیم که افعال باری تعالی را همه قدیم می داند و صفت اختیار را از وی نفی می کند. اما صوفیه معتقدند که باری تعالی را هم اثر و فعل قدیم است و هم صفت اختیار دارد. آنان می گویند: هر چند افعال باری بر فرض فاعل مختار بودن ناگزیر مسبوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است که از لحاظ تعقل ممتاز است نه از لحاظ خارج مانند نسبتها و اضافات. بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد. تذکره: باید دانست صفات کمال الهی از قبیل اراده و علم و قدرت و غیره را دو اعتبار است: یکی اعتبار انتساب آنها بحق تعالی از لحاظ وحدت صرغه حق جل و علا که از این نظر ازلی و ابدی و کامل و بدون شائبه نقص هستند. دوم اعتبار انتساب و تجلی آنها در ذوات و ماهیات مجالی و مظاهراست که بدین اعتبار از جهت نقص قابل و مجلی نقصان می یابد. البته ذات متجلی بری از نقصان است. آنگاه مؤلف درباره کلام خداوند و اینکه به اتفاق انبیاء (ع) خداوند متکلم است به بحث پرداخته و می گوید: در مورد این صفت دو قیاس متعارض ذکر شده است: اول اینکه کلام خدا صفت اوست و تمام صفات خداوند قدیم هستند. نتیجه: کلام خدا قدیم است. دوم اینکه: کلام خدا مرکب از اجزائی است که در وجود مترتب بر یکدیگر هستند و هر آنچه چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است. و مسلمانان در این مسأله بچهار دسته شده اند: دو گروه بصحت قیاس نخست قائلند. و دو گروه دیگر قیاس دوم را صحیح می دانند. دو گروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می خوانند. و دو گروه دوم نیز همین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگر کبرای آنرا ناصحیح می دانند. آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می شمارند و می گویند: کلام حق از جنس اصوات و حروف نیست بلکه صفتی است ازلی که به ذات حق قائم است. و سپس در شرح این مجمل گوید: که سه چیز در این مورد هست معانی و عبارات دال بر آنها و صفتی که بوسیله آن بتوان معانی را بقالب عبارات در آورد. تردید نیست که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است و آن دو امر دیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می باشند. ولی این اختصاص به کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق تعالی قدیم هستند. و آنگاه بشرح کلام نفسی پرداخته و اعتراضاتی بر آن وارد می سازد. سپس بشرح عقیده صوفیه می پردازد و آنرا تأیید می نماید بدین تقریب که کلام خدا که یکی از صفات وی است با کلام خلق متفاوت است. زیرا کلام خلق باعث

امر که برای ممکنات اثبات می شود نشان نقصان است و بر باری تعالی محال. و بهر حال حکیم و متکلم هر دو خداوند را قادری دانند ولی حکما معتقدند که مشیت ذات برایجاد همان فیض وجود الهی است که لازم ذات وی می باشد همچنانکه سائر صفات کمال از لوازم ذات باری تعالی هستند و انفکاک آنها از ذات باری تعالی ممتنع و محال است. اما صوفیه قدرت زائد بر ذات برای حق اثبات می کنند لکن زیادت آن مانند دیگر صفات در تعقل است نه در خارج، علاوه بر این معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدهما بحسب مصلحت در حق واجب جایز نیست، زیرا حق تعالی احدی الذات و واحدی الصفات است. بلکه بمعنی اختیار است یعنی امری بین اختیار و جبر بمعنی معهود نزد مردم است. با این همه امور مقدر و غیر مقدر در علم الهی ازلا و ابداً مرتسم است و مرتب بترتیبی است که احسن و اکمل از آن ممکن نیست هر چند حسن این نظام براکثرین محتفی است و آنان امکان وجود هر دو طرف را توهم می کنند ولی در نفس الامر آنچه وجود یافته و واقع شده واجب و لازم بوده و آنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است. خلاصه آنکه اختلاف نظر متکلم و حکیم و صوفی در مسئله قدرت باری تعالی بهمان نحو است که در سایر صفات الهی ذکر شد. و نکته دیگر در این مقام که مورد اختلاف است اینکه آیا می توان وجود و اثر قدیم را به فاعل مختار نسبت داد یا نه: زیرا هر فاعل مختار فعلش مسبوق به اراده و مقدمات اراده است و بنابراین قدیم نمی تواند باشد و هر دو طایفه متکلم و حکیم استناد اثر قدیم را به فاعل مختار به دلیل مذکور ممتنع می دانند: منتهی متکلم صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می کند و نفی اثر قدیم از ذات می کند و بزبان دیگر افعال باری را همه حادث می داند بخلاف حکیم که افعال باری تعالی را همه قدیم می داند و صفت اختیار را از وی نفی می کند. اما صوفیه معتقدند که باری تعالی را هم اثر و فعل قدیم است و هم صفت اختیار دارد. آنان می گویند: هر چند افعال باری بر فرض فاعل مختار بودن ناگزیر مسبوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است که از لحاظ تعقل ممتاز است نه از لحاظ خارج مانند نسبتها و اضافات. بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد. تذکره: باید دانست صفات کمال الهی از قبیل اراده و علم و قدرت و غیره را دو اعتبار است: یکی اعتبار انتساب آنها بحق تعالی از لحاظ وحدت صرفه حق جل و علا که از این نظر ازلی و ابدی و کامل و بدون شائیه نقص هستند. دوم اعتبار انتساب و تجلی آنها در ذوات و ماهیات مجالی و مظاهراست که بدین اعتبار از جهت نقص قابل و مجلی نقصان می یابد. البته ذات متجلی بری از نقصان است. آنگاه مؤلف درباره کلام خداوند و اینکه به اتفاق انبیاء (ع) خداوند متکلم است به بحث پرداخته و می گوید: در مورد این صفت دو قیاس متعارض ذکر شده است: اول اینکه کلام خدا صفت اوست و تمام صفات خداوند قدیم هستند. نتیجه: کلام خدا قدیم است. دوم اینکه: کلام خدا مرکب از اجزائی است که در وجود مترتب بر یکدیگر هستند و هر آنچه چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است. و مسلمانان در این مسأله بچهار دسته شده اند: دو گروه بصحت قیاس نخست قائلند. و دو گروه دیگر قیاس دوم را صحیح می دانند. دو گروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می خوانند. و دو گروه دوم نیز به همین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگر کبرای آنرا ناصحیح می دانند. آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می شمارند و می گویند: کلام حق از جنس اصوات و حروف نیست بلکه صفتی است ازلی که به ذات حق قائم است. و سپس در شرح این مجمل گوید: که سه چیز در این مورد هست معانی و عبارات دال بر آنها و صفتی که بوسیله آن بتوان معانی را بقلب عبارات درآورد. تردید نیست که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است و آن دو امر دیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می باشند. ولی این اختصاص به کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق تعالی قدیم هستند. و آنگاه بشرح کلام نفسی پرداخته و اعتراضاتی بر آن وارد می سازد. سپس بشرح عقیده صوفیه می پردازد و آنرا تأیید می نماید بدین تقریب که کلام خدا که یکی از صفات وی است با کلام خلق متفاوت است. زیرا کلام خلق باعث

حد و رسم و اثبانت و تکثر اومی گردد ولی کلام باری مانند دیگر صفات وی او را محدود نمی کند بلکه کلام وی جز علم او نیست که آن نیز عین هویت حق است و زائد بر آن نیست. و خلاصه آنکه صفات باری تعالی قابل احصاء نیست و هیچکدام از دیگر منفصل و ممتاز نیست به جز از لحاظ اعتبارات و تعابیر و گرنه همان علم به اعتباری بصر و به اعتباری سمع است و غیره و کلام خدا جز این نیست که مکنونات علم خویش را به هر کس بخواهد افاده می کند. در اینجا کلام این عربی و قونوی را آورده و نتیجه می گیرد که کلام باری جرافاده علم وی به مستفیض نیست ولی کتب منزله آسمانی مانند قرآن که از حروف تنظیم شده اند کلام حق هستند که بوسیله علم و قدرت در برزخ جامع بین غیب و شهود یعنی علم مثال در محلی حس و خیال ظهور یافته اند. بنابراین هر دو قیاس ذکر شده در آغاز کلام به دو اعتبار صحیح هستند. و پس از آنکه سخن را در باب کلام خدا به پایان می برد در باب عدم قدرت موجودات ممکن (در افعالشان - جبر) به بحث می پردازد و می گوید: ابوالحسن اشعری را اعتقاد بر اینست که افعال اختیاری عباد تنها با قدرت خدا واقع می شوند و قدرت عباد را در آن تأثیری نیست جز اینکه مشیت خدا بر این جاری است که قدرت و اختیاری در عباد بوجود می آورد و مقارن با آن فعل مقدر خود را بوسیله عباد ایجاد می کند و بنابراین افعال، مخلوق الهی و مکسوب عباد است. و مقصود از انکساب عباد آنست که فعل مخلوق خداوند با قدرت و اراده عباد مقترن شده است ولی قدرت و اختیار عباد هیچ تأثیری در فعل ندارد جز اینکه عباد محل وقوع فعل است. و اما حکم گویند: افعال عباد بر سبیل وجوب و امتناع تخلف از عباد بوسیله قدرت و اختیاری که باری تعالی در او به وجود آورده پدید می آید (یعنی اجباراً فعل از عباد صادر می شود). اما صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند می گویند که چون حق تعالی از مرتبه وحدت و اطلاق خود بمراتب تکثر و تقید تنزل کند، اسماء و صفات وی متنازل شوند و عموماً طور که ذات مقید شود صفات نیز به حسب استعدادات. قوال، تقید پیدا کنند. بنابراین علم و قدرت و اراده آنان همه صفات متنازله حق هستند که به مراتب ممکنات تنزل کرده و در آنها ظهور نموده است. پس افعال عباد همه افعال خدا است. در مرتبه

تنازل به مرتبه ممکنات. و خصوصیات استعدادات ماهیات در واقع اطلاق صفت الهی را مقید کرده است. و همین معنی مکسوب بودن افعال برای عباد است. بزبان دیگر عقیده صوفیه با اشاعره یکی است با این تفاوت که اشاعره افعال عباد را مخلوق خدا و مکسوب عباد می دانند ولی صوفیه افعال عباد را افعال خدا می دانند در مرتبه ظهور در ماهیات ممکنه. و واپسین سخن در این کتاب درباره چگونگی صدور کثرت از وحدت است که در این بخش بتفصیل از عقیده متکلم و حکیم و صوفی سخن رفته است و خلاصه آن چنین است. اشاعره را عقیده بر اینست که استناد آثار متعدد و کثیر به واحد بسیط رواست و مانعی ندارد، آنان تمام ممکنات نامتناهی را بلا واسطه مستند بحق و صادر از او می دانند و خود حق تعالی را از ترکیب منزله می شمارند. ولی حکما استناد آثار متعدد و متکثر را بدون تعدد آلات و وسائط به مؤثر بسیط واحد غیر جائز می شمارند. و به نفس ناطقه انسانی که بوسیله آلات متعدد یعنی اعضا و قوی، افعال متعدد انجام می دهد، مثال می زنند. و نیز بوسیله تعدد شروط و قوایل صدور کثیر از واحد رافع الواسطه جائز می دانند چنانکه در عقل فعال که بعقیده آنان حوادث واقعه در عالم عناصر بوسیله شرائط و قوایل متعدد از وی صادر می شوند. و اما در خصوص بسیط واحد حقیقی که هیچ گونه تعددی نه از جهت ذات و نه از جهت صفات حقیقی و نه از جهت صفات اعتباری و نه به حسب شروط و قوایل متصور و مفروض نباشد صدور کثرت از وی محال است. بنابراین بمبدأ اول که از هر جهت واحد و بسیط است جز یک اثر نمی تواند استناد پیدا کند. اما در مورد اشاعره که صفات حقیقه زائد بر ذات حق تعالی اثبات می کنند و او را واحد بسیط از جمیع جهات نمی دانند این قاعده (که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی شود) شامل نمی شود. بهر حال هر یک از فریقین دلائل بر اثبات مدعای خود اقامه می کنند ولی هر دو فرقه بر ادله یکدیگر خدشه وارد ساخته و ایراد و اعتراض دارند. ولی ظاهر آنست که عقیده حکما بعدم جواز صدور کثیر از واحد بسیط حق و صحیح است و همین جهت محققان از صوفیه در این قاعده با آنان موافقت دارند ولیکن در اینکه مبدأ عالم چنین

وحدتی دارد مخالف هستند زیرا صوفیه صفات و نسبت‌هایی برای ذات حق اثبات می‌کنند که مغایرت آنها با ذات وی عقلی است نه عینی و خارجی و بنابراین عالم متکثرات را از حق تعالی به اعتبار کثرت صفات و نسبت‌ها نه از جهت وحدت ذات جائز می‌دانند. بزبان دیگر مبدأ اول از جهت وحدت ذاتی تنها یک اثر از وی صادر می‌شود که همان قلم اعلی و ملائکه مهیمن و کمال از اولیاء باشند و همه در یک مرتبه هستند و بواسطه همان صادر اول اعتبارات دیگر بذات ملحق می‌شود و بوسیله آن اعتبارات کثرت وجودیه حقیقی تحقیق می‌یابد. بنابراین صوفیه در امتناع صدور کثیر از واحد بسیط با حکما موافق هستند ولی از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول با آنان مخالف هستند. و اما متکلمان (اشاعره) از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول موافقت دارند ولی از جهت جواز صدور کثیر از واحد حقیقی با آنان مخالف هستند. بنابراین اشاعره که قائل به امکان صدور کثیر از واحد هستند نیازی بدقت نظر در چگونگی صدور ممکنات متکثر از مبدأ واحد ندارند ولی حکما و صوفیه که قاعده «امتناع صدور کثیر از واحد را قبول دارند» بدقت نظر و تشریح عقیده خویش در باب چگونگی صدور ممکنات از مبدأ واحد اول نیاز دارند. حکما می‌گویند: صدور کثیر از واحد به لحاظ اعتبارات مختلف جائز است و بیان نظر آنان در این مسأله به لطف قریحه نیاز دارد. و فرضیه آنان (حکماء) در این مسأله چنین است که: مبدأ اول را (الف) و صادر اول را که مرتبه ثانی است (ب) فرض می‌کنند و برای (الف) بوسیله (ب) اثری است که (ج) باشد. وجود (ب) را نیز اثری است که (دال) باشد و این دو (ج-د) در مرتبه دوم قرار دارند. آنگاه برای (الف) همراه (ج) اثری است که (ه) باشد و بهمین ترتیب اعتبارات تکثیر پیدا می‌کند و مراتب افزوده می‌شود تا به ده مرتبه می‌رسد بدین تقریب مرتبه اول (الف) مرتبه دوم (ب) صادر از (الف). مرتبه سوم (ج) صادر از (الف-ب) و (د) صادر از (ب) به تنهایی. مرتبه چهارم (ه) صادر از (الف-ج) و (ز) صادر از (الف، ب، ج) و (حاء) از (الف، د) و (طاء) از (الف، ب، د) و (ياء) از (ب، ج،

و (کاف) از (ب، د) و (ل) از (ج) و میم از (د) و (ن) از (ج، د) و (س) از (ا-ج، د) و (ع) از (ب، ج، د) و (ف) از (ا-ب، ج، د) و بهمین اعتبارات در مراتب مختلف متکثر می‌شود تا به بینهایت می‌رسد. و به تعبیر دیگر حکما گویند: صادر اول بعد از صدور از مبدأ اول چهار اعتبار دارد یکی وجودش که آنرا از مبدأ اول دارد و دوم ماهیتش که آنرا بذات خود دارد و سوم علم او بمبدأ اول که آنرا از جنبه استنادش بمبدأ اول دارد و چهارم علمش بذات خویش و دین چهار اعتبار صورت یک فلک و ماده آن و نفس و عقل آن پدید می‌آید. و اعتبارات صادر اول را بر سهیل مثال ذکر کرده‌اند تا بقیاس بدان بتوان فهمید که بدین طریق اعتبارات غیر متصور است و اثرات بی نهایت بواسطه آنها از مبدأ اول صادر می‌شود و با قاعده (از واحد حقیقی از یک جهت جز یک امر صادر نمی‌شود) منافاتی ندارد. و تنها به ذکر چگونگی صدور افلاک تسعته و عقول عشره اکتفا نموده‌اند و مدعی نیستند که از چگونگی صدور تمام موجودات متکثر نامتناهی آگاهی دارند. اما محققان صوفیه قائل بجواز اعتبارات متعدد مبدأ اول هستند با این بیان که اعتبارات متکثر از یکدیگر متزع و ناشی می‌شوند و همه آنها از یک اعتبار که همان صادر اول باشد ناشی می‌باشند و بوسیله این اعتبارات امور وجودی خارجی در یک مرتبه صادر می‌شود. این امور وجودی بطور کلی دودسته اند یک دسته آنانکه جز یک جهت امکانی که همان ممکن و مخلوق بودن آنها است جهت امکانی دیگر در آنها نیست و برای قبول وجود احتیاج به هیچ شرط و اعتباری جز استناد به حق تعالی ندارند. این مرتبه اول ایجاد است که به قلم اعلی و ملائکه مهیمن و ارواح اولیاء کاملین اختصاص دارد. و دسته دیگر آن موجوداتی هستند که در قبول وجود تنها امکان ذاتی آنها و وجود محض باری تعالی در وجود یافتن آنان کافی نیست و موجود شدن آنها علاوه بر آن به یک امر و جردی دیگر غیر از وجود محض حق تعالی نیاز دارد. و این امر وجودی یا وجود واحد است مانند قلم برای وجود یافتن لوح یا بیش از یک وجود است برای سایر موجودات بنابراین صادر اول به عقیده حکما همان عقل یا صادر اول است که هیچ موجود

دیگری در مرتبه آن وجود ندارد ولی بر مذهب صوفیه صادر اول یک نسبت اعتباری عقلی است که بر دیگر اعتبارات سبقت دارد و در همین مرتبه موجودات متعددی وجود دارند (همان فلم اعلی و ملائکه مهمین و غیره). و از طرف دیگر چون بعقیده صوفیه وجودی مغایر با وجود حق تعالی تحقق ندارد بنابراین صادر اول همان وجود عام منبسط است نه حقیقت وجود محض و بزبان دیگر صادر اول در نظر صوفیه همان نسبت و اعتبار انبساط و عمومیت وجود حق است تا بدین وسیله صور اعیان ثابته ای که قبول وجود می کنند متصور و مفروض شوند. آنگاه که اعیان ثابته متحقق شدند وجود بر آنها منبسط می شود چه اگر وجود منبسط شامل آنها نشود موجودی عینی تحقق نمی یابد و در همان عالم باقی خواهند ماند. و خلاصه آنکه بوسیله همین نسبت انبساطی است که نسبت اسماء ذاتی الهی تحقق می یابد و این همان اعتبار اول است که در مراتب بعدی اعتبارات دیگر بر آن مرتب می شوند و موجودات عینی پدید می آیند.

در پایان تحلیل اختصاری کتاب اشاره بدین نکته بی مناسبت نیست که در کتاب حاضر جای جای به پاره ای از مسائل مورد اختلاف میان مشائیان و اشراقیان در مباحث کتاب اشارت رفته است که چند مورد از آنرا در اینجا به اختصار یاد می کنیم:

اول - درباره حقیقت واجب تعالی اختلاف است: مشائیان گویند: واجب تعالی ماهیت ندارد ولی اشراقیان و متکلمات گویند: حق تعالی دارای ماهیت است.

دوم: مورد دوم شبهه معروف ابن کونه است که این شبهه بر مذهب مشائی وارد است و رفع و دفع آن مشکل در صورتی که شبهه مذکور بر مکتب اشراقی اصلاً وارد نیست.

سوم: در چگونگی اتحاد علم و عالم و معلوم نیز اختلاف نظر اصولی وجود دارد. برای تفصیل مطالب مذکور به صفحات ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶ کتاب مراجعه شود.

شرح حال مترجم و شارح

در آغاز مقدمه یاد آور شدیم که شرح و ترجمه کتاب الدرّة الفاخره (کتاب حاضر) بقلم عمادالملک است ولی بواقع وی بیانات استاد خود یعنی فیلسوف متأخر حوزه علمیه قم مرحوم میرزا علی اکبر یزدی معروف به حکیم را تحریر کرده است. در خصوص شرح حال میرزا عمادالملک چون در مقدمه ترجمه فارسی کتاب المشاعر وی که توسط انجمن ایران و فرانسه بطبع رسیده آمده است طالبان را بدانجا ارجاع می دهیم. اما در باب ترجمه حال فیلسوف میرزا علی اکبر حکیم یزدی متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق و مستندی در اختیار ندارد جز آنچه مؤلف کتاب آئینه دانشوران سید علیرضا ریحان به این شرح آورده است. ابو محمود میرزا علی اکبر بن ابی الحسن یزدی یکی از متأملین و حکمای عالی قدر است که در روزگار مرحوم آیت الله حائری در حوزه قم بتدریس معقول می پرداخته و بسیاری از فضلا و دانشمندان از مجلس درس حضر تش استفاده کرده اند. وقتی شاهزاده بدیع الملک میرزا ملقب به مادالدوله ابن عمادالدوله ابن محمد بن فتحعلی شاه قاجار حکمران یزد بوده از آنجناب خواهش کرده که رساله ای بفارسی مشتمل بر مسائل مهمه حکمت الهی بنویسند و ایشان نیز اجابت کرده بطور موجز خلاصه مسائل را بفارسی روشن نگاشته اند و قسمتی از این نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی که از طلاب مدرسه رضویه قم بودند بسال ۱۳۵۳ بخواهش من بنده از روی نسخه ای که نزد آقای میرزا علی ناسوتی یزدی خواهرزاده حکیم نامبرده بود نوشته است و نام آن تألیف رساله عمادیه است. پس از بسمله می گوید: حمد خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش ظهور.

(از کتاب آئینه دانشوران یا دانشمندان گمنام تألیف سید علیرضا ریحان یزدی ص ۲۶۰-۲۶۱).

قدر مسلم آنست که وی از بزرگترین اساتید فلسفه اسلامی در قرن اخیر در حوزه علمیه قم بوده است و بنا بر آثاری که بواسطه از وی باقی مانده و مورد مطالعه نگارنده بوده است. وی از مبرزترین مدرّسین قرن اخیر برای فلسفه صدر المتألهین بوده است. شرح و ترجمه کتاب «المشاعر» ملاصدرا که بقلم عمادالملک شارح همین کتاب الدرّة الفاخره است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح و طبع شده است. در واقع قلمی شده بیانات و تقریرات درس میرزا علی اکبر حکیم بوده است. و از آن شرح المشاعر تضلع و تبهر استاد در مشرب فلسفی ملاصدرا بخوبی استنباط و درک می شود. ولی با مطالعه شرح «الدرّة الفاخره» کتاب موجود جامعیت استاد یاد شده در شعب مختلفه علوم عقلی یعنی کلام و فلسفه و تصوف روشن می شود. اخیراً نسخه‌ای خطی از رساله بنام «حکمت عمادیه» در کتابخانه خصوصی دوست دانشمند آیه الله سید مهدی لاجوردی مورد ملاحظه قرار گرفت که از مترجم همین کتاب یعنی عمادالملک است. و آن هم ظاهراً تحریر تقریرات استادش یعنی میرزا علی اکبر یزدی حکیم است. نکته قابل ذکر اینکه رساله مزبور شرحی ملخص از حکمت اشراق است که با بیان و قلمی ساده نگارش یافته است. این موضوع نمایانگر اینست که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبخّر داشته است. با تمام این احوال و با اینکه پاره‌ای از شاگردان درس فلسفی ایشان بحمدالله تا کنون حیات دارند، بر اثر بی کفایتی باز ماندگان وی و بی التفاتی شاگردانش اطلاعات دقیقی از احوال و افکار وی درجائی به چاپ نرسیده است ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت در حوزه‌های علمی بوده‌اند بهترین اثر آن استاد و گویاترین یادگار علمی ایشان بشمارند. از جمله آنان مرحوم مرحوم حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بزرگترین فیلسوف معاصر که چند سال قبل

رحلت فرمودند و مرحوم شاه آبادی فیلسوف بزرگ متأخر که از تعریف و ترجمه بی نیازند. بعضی دیگر از شاگردان وی آقایان فرید گلپایگانی و استاد ابوالحسن شعرانی و آقا میرسید علی برقی و آقا سید علی اکبر برقی و جز آنان بوده است. امید است توفیقی دست دهد تا در صورت بدست آوردن اطلاعات جدید آنرا طبع و منتشر سازیم. رجوع شود به کتاب گنجینه دانشمندان ج ۴ ص ۳۹۰، ۳۸۶، ۴۹۲ و ۵۲۲.

بسم الله الرحمن الرحيم

١- الحمد لله الذي تجلّى بذاته لذاته، فتعيّن في باطن علمه مجالى ذاته وصفاته، ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن، فصارت الوحدة كثرة^٧ كما^١ تشاهد وتعاين^١، والصلاة^٢ على من به رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى وعلى آله وصحبه الذين لهم في وراثة هذه الفضيلة يدٌ طويلة.

٢- (٣) أمّا بعد، (٣) فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم^٤ في وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه وصفاته، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص في كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخر يؤدى إليه^٥ الفكر والنظر، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصب متعسف، وهو حسبي ونعم الوكيل.

٣- تمهيد. اعلم^٦ أن في الوجود^٧ واجباً، وإلا لزم انحصار الموجود^٨ في الممكن، فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً. فإن^٧ الممكن، وإن كان^٩ متعدداً، لا يستقل بوجوده في نفسه، وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود، لا بذاته ولا بغيره. فإذا ثبت^{١٠} وجود^{١١} الواجب^{١٢}.

(١-١) ونشاهد ونعاين، ز: يشاهد ويعاين.

(٢) ب ج د : + والسلام. (٣-٣) د : و بعد.

(٤) هـ : أقوالهم. (٥) ب : إليها.

(٦) د هـ و ز : - اعلم. (٧) هـ : الموجود.

(٨) ج : الوجود. (٩) هـ امش ج : + مستقلاً.

(١٠) ج : يثبت. (١١) و : - وجود.

(١٢) ج : + تعالى.

٤ - ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري^(١) وأبي الحسين البصري من المعتزلة أن وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته^٧ ذهناً وخارجاً^٨، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات^(٣) الخاصة^(٤) لفظاً لا معنىً، وبطلانه ظاهر كما بيّن في موضعه^٧ لعدم^(٥) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته^(٦) ولوقوعه^(٧) ^(٨)مورداً للتقسيم^(٨) المعنوي، صرفه بعضهم عن الظاهر بأن^٧ مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجي أي ليس^(٩) في الخارج شيء^(٩) هو الماهية وآخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم.

٥ - وذهب جمهور المتكلمين إلى أن للوجود^(١٠) مفهوم واحد مشتركاً بين الوجودات^(١١)، وذلك المفهوم الواحد يتكرر ويصير حصّة حصّة بإضافته إلى الأشياء كيباض هذا الثلج وذلك^(١٢)، ووجودات الأشياء هي^(١٣) هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهناً فقط عند محققهم وذهناً خارجاً عند آخرين^(١٤) [١].

٦ - وحاصل مذهب الحكماء أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة^(١٥) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم^(١٦) لها

(١) ج : + رحمه الله.

(٣) ب ه ز : الموجودات.

(٥) د و ز : بعدم.

(٧) د و ز : و بوقوعه.

(٩-٩) ب : شيء في الخارج.

(١١) ب : الموجودات.

(١٣) ه : من.

(١٥) ز : بالحقيقة.

(٢) ب : والشيخ أبي.

(٤) ه ز : الخارجية.

(٦) د : الخصوصية.

(٨-٨) ب و : سورتا التقسيم.

(١٠) ز : الموجود.

(١٢) د ه و : ذلك.

(١٤) أ ب : الآخرين.

(١٦) ب : - لازم.

كنور الشمس^(١) ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكَم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن^(٢) وأقسام العرض توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصّة حصّة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كيباض هذا الثلج وذلك^(٣) ونور هذا السراج وذلك^(٤)، وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها، وإذا^(٥) اعتُبر تكثر ذلك^(٦) المفهوم وصيرورته حصّة حصّة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق [٢].

٧ - فهناك أمور ثلاثة : مفهوم الوجود، وحصصه^(٧) المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما [٣] خارجان عن الموجودات الخاصة، والوجود الخاص^٧ عين الذات في الواجب تعالى^(٨) وزائده خارج فيما سواه.

٨ - تفريع . (٩) (١٠) إذا عرفت هذا (١١) فنقول : كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام^(١١) زائداً على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود^(١٢) الواجب تعالى [٤]، كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون

(١) ز : + مشتركاً. (٢) هاشن أ : الجوهر (صح، خ).

(٣) ز : - و ذلك. (٤) أ د ز : ذلك.

(٥) ب : وإذا ، ه : ان. (٦) ز : هذا.

(٧) ه : وحصته. (٨) د ه : - تعالى.

(٩) د : فصل، هاشن د : تفريع (خ)، ز : - تفريع.

(١٠-١٠) د : - إذا عرفت هذا ، و : - هذا.

(١١) ه : - العام. (١٢) د : - الوجود.

هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو (١) حقيقة الوجود [٥].

٩ - والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراد [٦] فإنه لم يبق برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك ، وأقوى ما ذكره أنه إذا اختلفت (٢) الماهية (٣) (٤) أو الذات (٤) في الجزئيات لم تكن (٥) ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً . وهو منقوض بالعارض [٧] ، وأيضا الاختلاف بالكمال والتقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغير الماهية . [٨]

١٠ - قال الشيخ صدر الدين القنوي (٦) قدس الله سره (٧) في رسالته الهادية : إذا اختلفت (٨) حقيقة (٩) بكونها (١٠) في شيء أقوى أو أقدم (١١) أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة أي حقيقة كانت من علم ووجود (١٢) وغيرهما ، (١٣) فقابل يستعد لظهور الحقيقة (١٤) من حيث هي (١٥) أتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة في الكل . والمفاضلة والتفاوت [٩] واقع بين ظهوراتها بحسب (١٦) الأمر المظهر (١٦) المقضي تعيين تلك الحقيقة تعييناً مخالفاً لتعيينه في أمر (١٧) آخر ، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا

(١) د : هي . (٢) و ز : اختلف .

(٣) ز : الماهيات . (٤-٤) ب : والذات .

(٥) أ د و : يكن . (٦) د ه و : القنوي .

(٧-٧) أ : رضي الله عنه ، ب : رضي الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره .

(٨) د و ز : اختلف . (٩) د : الماهية ، هاشم د : حقيقة (خ) .

(١٠) أ ب : في كونها . (١١) ج : أقوم .

(١٢) د : او وجود . (١٣) د : او غيرهما .

(١٤) أ ب : + فيه . (١٥) و : - هي .

(١٦-١٦) هاشم أ : أمر المظهر (ظ) ، د : أمر المظهر .

(١٧) ه : - امر .

تبعيض (١) و [أما] ما قيل لو كان (٢) الضوء والعلم (٢) يقتضيان زوال العشي (٣) و وجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح "لوم يقصد (٤) به الحكم بالاختلاف في الحقيقة .

١١ - ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو (٥) الكشف والعيان لا النظر والبرهان ، [١٠] فإنهم لما (٦) توجهوا إلى جناب الحق سبحانه (٧) بالتعرية (٨) وتفريغ القلب بالكلية عن جميع العلاقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على (٩) هذه الطريقة (١٠) دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت (١١) عزيمة ، من الله سبحانه (١٢) عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي ، وهذا النور يظهر في (١٣) الباطن عند ظهور (١٤) طور وراء طور العقل (١٤) ، ولا تستبعد (١٥) وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة يكاد (١٦) لا يعرف عددها إلا الله تعالى (١٧) . [١١]

١٢ - ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل ، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلاً لا يكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض (١٨) ما لا يدركه العقل

(١) د : تبعيض . (٢-٢) ه : العلم والضوء .

(٣) د : العشاء . (٤) هاشم ج : لم يقصد أي يتعرض (خ) .

(٥) د : - هو . (٦) ه : - لما .

(٧) ه : تعالى . (٨) د : بالعزيمة .

(٩) ز : عن . (١٠) و : - الطريقة .

(١١) هاشم أ : تشعب (خ) . (١٢) أ ب ج : تعالى .

(١٣) أ : من ، هاشم أ : في (خ) .

(١٤) أ ب : أطوار وراء العقل ، هاشم أ : طور وراء العقل (صح) ، ه : طور

طور وراء العقل ، و ز : طور وراء العقل .

(١٥) تستبعدون ، ج و : يستبعدن ، ه : مستبعد .

(١٦) أ ب : تكاد ، ج : - يكاد . (١٧) أ : - تعالى ، ج ه : تع .

(١٨) ز : - بعض .

[١٢، ١٣] كوجود حقيقة مطلقة محيطية^(١) لا يحصرها التقيد ولا يقيدها التعمين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل، فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، وكلّ مَنْ تصدّى لبيان امتناعه بالاستدلال، لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة احتمال^(٢)، والمقصود ههنا^(٣) رفع الاستحالة العقلية، والاستبعادات العادية^(٤)، عن هذه المسألة^(٥)، لا إثباتها بالبراهين والأدلة، فإنّ الباحثين عنها تصحيحاً وتزييفاً، وتقويةً وتضعيفاً، ما قدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية، وشكوك وشبه ضعيفة واهية.

١٣ - فن الأدلة الدالة على امتناع وجود^(٥) الكلّي الطبيعي ما أورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سأله^(٦) عنها^(٧) الشيخ صدر الدين القنوي^(٨) (٩) قدس سره^(٩) وهو أن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة، فإنّه إن كان في كلّ واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه، بل كان أشياء، وإن كان في الكلّ من حيث هو كل، والكلّ من هذه الحيثية شيء واحد، فلم يقع على أشياء، وإن كان في الكلّ بمعنى التفرّق^(١١) في آحاده كان^(١٢) في كلّ واحد جزء من ذلك الشيء، وإن لم يكن في شيء من الآحاد ولا في الكلّ لم يكن واقعاً عليه.

١٤ - وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لفتح الغيب باختيار الشقّ الأوّل وقال: معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحقّقها^(١٣) تارة متصّفة بهذا التعيين وأخرى بذلك التعيين، وهذا لا يقتضي كونها أشياء كما يقتضي تحوّل الشخص

(١) د : + بالمراقب . (٢) ب : اخلال .

(٣) ب : هنا . (٤-٤) د : - عن هذه المسألة .

(٥) و : - وجود . (٦) ز : سأل .

(٧) و : عنه . (٨) د ه و : القنوي ، ز : القنوي .

(٩-٩) ج : قدس الله سره ، ه و ز : قدس الله تعالى سره .

(١٠) د : + متعددة . (١١) هاشم ج : التفرقة (خ) .

(١٢) ز : وكان . (١٣) ز : تحقيقها .

الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة^(١) كونه^(٢) أشخاصاً . ثمّ قال : فإن قلت : كيف يتصيّف الواحد بالتدات بالأوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما ؟ قلت^(٣) . هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّي على الجزئي والغائب على الشاهد^(٤) ولا برهان على امتناعه في الكلّي^(٥) .

١٥ - ومنها ما أفاده المولى^(٥) قطب الدين الرازي وهو أن عِدّة من الحقائق كالجنس والفصل والتنوع تتحقّق^(٦) في فرد^(٧)، فلو وُجِدَ امتنع الحمل بينها^(٨) ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات^(٩) المتعدّدة .

١٦ - وأجاب عنه العلامة الفناري بأنّه من الجائز أن يكون^(١٠) عِدّة من الحقائق المناسبة^(١١) (١٢) موجودة بوجود واحد شامل^(١٢) لها من حيث هي كالأبوة القاعة بمجموع^(١٣) أجزاء الأب من حيث هو مجموع ، ولا يلزم من عدم^(١٤) الوجودات المتعدّدة عدم^(١٤) الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بأنّ جعل^(١٥) الجنس والفصل والتنوع واحد^(١٦) .

١٧ - وأمّا الدلائل^(١٧) الدالة على وجود الكلّي الطبيعي في الجملة [١٤] فليست ممّا يُفِيدُ^(١٨) هذا المطلوب على اليقين^(١٩) بل على الاحتمال مع أنّها مذكورة في

(١) ه : مباينة . (٢) أ ب ج د : كونها، هاشم د : كونه .

(٣) د : قلنا . (٤-٤) د : - ولا برهان ... في الكلّي .

(٥) ج : + العلامة . (٦) أ ب ج و ز : يتحقّق .

(٧) د : فرد . (٨) د : بينهما .

(٩) ز : الوجودات . (١٠) ب : تكون .

(١١) ج : المناسبة ، د : المتناهية . (١٢-١٢) و : موجودا واحدا شاملا .

(١٣) ج : بجمع ، هاشم ج : بمجموع (خ ص) .

(١٤) هاشم ج : + حمل . (١٥) ج : حمل .

(١٦) و : واحدا . (١٧) ج : الأدلة .

(١٨) أ ب : تفيد . (١٩) ز : التعيين .

النكتُيب المشهورة مع ما يرد عليها ، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والا شتغال بما يدل على إثبات هذا المطلوب بعينه (١) .

١٨ - (٢) فنقول : لا شك أن مبدأ الموجودات موجود (٢) ، [١٥] فلا يخلو إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ، لا (٣) جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود (٤) في وجوده إلى غير هو الوجود ، والاحتياج يُنافي الوجوب ، فتعين أن يكون حقيقة الوجود (٥) . فإن كان مطلقاً (٦) ثبت المطلوب وإن (٧) كان متعيناً يمتنع أن يكون التعيين داخلًا فيه ولا لتركيب الواجب ، فتعين أن يكون خارجاً . فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة (٨) .

١٩ - فإن قلت : لِمَ لا يجوز أن يكون التعيين عينه ؟ قلت : إن كان التعيين بمعنى ما به التعيين يجوز أن يكون عينه ، (٩) لكن (١٠) لا (١١) يضرنا ، فإن ما به تعيينه ، إذا كان ذاته ، ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين ولا لا تسلسل (١١) وإن كان بمعنى الشخص لا يجوز أن يكون عينه لأنه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج . [١٦]

٢٠ - ثم إنه (١٢) لا يخفى على من تتبع (١٣) معارفهم (١٤) المبثوثة (١٥) في كتبهم

- (١) ز : - بعينه .
(٢-٢) و : - فنقول ... موجود ، أ ب : + بعينه .
(٣) أ ب : ولا .
(٤) ج : الموجود ، هاش ج : الوجود (ظ) .
(٥) د : - الوجود .
(٦) أ ب : + فقد .
(٧) و : الا .
(٨) هاش أ : + له (خ) ، هاش ج : ه .
(٩-٩) ز : لا لكن .
(١٠) ج : - لكن .
(١١) د : فتسلسل ، ه : لتسلسل .
(١٢) ج : - انه ، هاش ج : ثم انه (خ) .
(١٣) و : يتتبع .
(١٤) د : آثارهم .
(١٥) ب : المثبتة ، ج : المثبوتة ، د : المكتوبة .

أن ما يُحكى من (١) مكاشفاتهم لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية والعينية منسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعيين يمتنع معه ظهورها مع تعيين آخر من التعيينات (٢) الإلهية والخلقية ، فلا مانع أن يُثبت لها تعيين يُجامع التعيينات كلها ، لا (٣) ينافي شيئاً منها ، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنًا ولا خارجاً ، إذا (٤) تصوّره العقل بهذا التعيين امتنع (٥) عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلّي بين جزئياته لا عن (٦) تحوّل ظهوره في الصّور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً وعيناً وغيباً وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة . [١٧]

٢١ - واعتبر ذاك بالنفس الناطقة (٧) السّارية في أقطار البدن وحواشها الظاهرة وقواها الباطنة (٨) بل بالنفس الناطقة (٩) الكالية ، (٩) فإنها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان (١٠) التّرويح (١١) من بعض حقائقها السّلازمة فتظهر (١٢) في صّور (١٣) كثيرة من غير تقيّد (١٤) وانحصار ، فتصدق (١٥) تلك الصّور (١٦) عليها (١٧) وتتصادق (١٨) لا بتحداد عينها كما تتعدد (١٩) لاختلاف صّورها .

- (١) ز : عن .
(٢) ز : + كلها .
(٣) د : ولا .
(٤) ز : اذ .
(٥-٥) هاش أ : عن فرض اشتراكه (خ) .
(٦) ج ه ز : عين .
(٧) أ ب : + العتوانية .
(٨-٨) د : - بل ... الناطقة .
(٩) ه : الكاسلة .
(١٠) ج : + الجامع ، هاش ج : كان الترويح الخ (خ) .
(١١) ب : الترويح ، هاش ب : الترون (نسخة) ، و : الروح .
(١٢) أ ب د و ز : فيظهر .
(١٣) ه : و : صورة .
(١٤) د ز : تقيّد .
(١٥) د و ز : فيصدق .
(١٦) د : الصورة .
(١٧) ز : - عليها .
(١٨) د ه ز : يتصادق ، و : ولا يتصادق .
(١٩) أ ب د و ز : يتعدد .

٢٢ - ولذا (١) قيل [١٨] في إدريس عليه السلام (٢) إنه هو إلياس (٣) المرسل إلى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصورة الإدريسية ولبس الصورة الإلياسية وإلا كان (٤) قولاً بالتناسخ بل إن هويته إدريس مع كونها قائمة في أنيته وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في إنيته إلياس الباقي إلى الآن، فتكون (٥) من حيث العين والحقيقة واحدة (٦) ومن حيث التعيين الصوري اثنتين (٧) كنعحو (٨) جبريل وميكائيل وعزرائيل (٩) يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم .

٢٣ - وكذلك أرواح الكُمل كما يُروى عن قضيب البان الموصلي (١٠) رحمه الله عليه (١١) أنه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشغلاً (١٢) في (١٣) كل بامرٍ غير ما (١٤) في الآخر، ولما لم يسع (١٥) هذا الحديث أو هام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعتاد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد . وأما الذين منحوها التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلما رأوه متعاليًا عن (١٦) الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجزّوا ظهوره في كل زمان وكل (١٧) مكان بأي شأن شاء وبأي صورة أراد .

٢٤ - تمثيل . إذا انطبعت صورة واحدة جزئية في مرابا متكررة متعددة مختلفة

(١) د ه : كذا ، زو : لذا . (٢) أ ب : - عليه السلام .

(٣) أ : + عليهما السلام . (٤) ب : لكان .

(٥) أ ب ج د ه و ز فيكون . (٦) ب : واحدا .

(٧) أ ب ج د و : اثنين . (٨) أ ب ج : كنعحو ، هاشم أ : كنعحو (خ)

(٩) آ : + عليهم السلام ، ب : + عليهم الصلوة والسلام .

(١٠-١١) ب : رحمة الله تعالى عليه ، د ه و : رحمه الله .

(١٢) ج : مستقلا .

(١٣-١٤) ج : كل منها بعين ما ، د : كل امر غير ما .

(١٥) ز : يسمع . (١٦) ز : على .

(١٧) ه : وفي كل .

بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد والتعير وغير ذلك من الاختلافات فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت (١) انطباعاتها بحسب اختلافاتها وأن هذا التكثر غير قاذح (٢) في وحدتها ، و الظهور بحسب (٣) كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر (٤) بحسب سائرها (٥) . فالواحد الحق سبحانه ، و الله الممثلُ ألا عسى ، بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكررة المختلفة باستعداداتها . فهو (٦) سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة من (٧) غير (٨) أن يمنع الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها ، كما عرفته في المثال المذكور .

٢٥ - (٩) في وحدته تعالى . (١٠) لما (١١) كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة (١٢) موجودة بوجود خاص ، وعند شيعتهم (١٣) والحكماء وجوداً خاصاً ، احتاجوا في إثبات (١٤) وحدانيته (١٥) ونفى الشريك عنه (١٦) إلى حجج وبراهين كما أوردوها في كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه فإنه لا يمكن أن

(١) ز : واختلف . (٢) د : لا يقدح ، هاشم د : غير قاذح (خ)

(٣) و : + ظهور . (٤) أ د ه و ز : يظهر .

(٥) و : ذاتها ، هاشم و : سائرها (خ) .

(٦) ج ز : وهو . (٧) أ ب : ومن .

(٨) ه : - غير .

(٩-١٠) أ : القول في وحدته تعالى ، ب : القول في وحدته ، هاشم ج : القول في وحدته

تعالى (خ) ، د : فصل في وحدانيته تعالى .

(١١) ج : ولما . (١٢) أ ب : + واحدة .

(١٣) ج د ز : شيعتهم . (١٤) د : - اثبات .

(١٥) د : + تعالى . (١٦) ج : - عنه .

يُتَوَهَّمُ فِيهِ اثْنَيْنِ وتعدد من غير أن يُعْتَبَرُ فِيهِ تَعْيِنٌ وَتَقْيِيدٌ، فَكُلُّ مَا يَشَاهِدُ (١) أَوْ يُخَيَّلُ (٢) أَوْ يُتَعَقَّلُ (٣) مِنَ الْمُتَعَدِّدِ فَهُوَ (٤) الْمَوْجُودُ أَوْ الْوُجُودُ الْإِضَافِيُّ لَا الْمَطْلُوقُ، نَعَمْ يَقَابِلُهُ الْعَدَمُ (٥) وَهُوَ لَيْسَ (٥) بِشَيْءٍ.

٢٦ - ثُمَّ إِنَّ لِلْوُجُودِ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ وَحَدَةً غَيْرَ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ وَهِيَ اعْتِبَارُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ، وَهِيَ (٦) لَيْسَتْ (٧) بِهَذَا الِاعْتِبَارِ نَعْنَا لِلْوَاحِدِ بَلْ عَيْنُهُ، وَهِيَ الْمُرَادُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ (٨) بِالْأَحَدِيَّةِ الْذَاتِيَّةِ، وَمِنْهَا تَنْشِئُ (٩) الْوَحْدَةُ وَالْكَثْرَةُ الْمَعْلُومَتَانِ لِلْجُمْهُورِ أَعْنَى الْعَدَدِيَّتَيْنِ (١٠)، وَهِيَ إِذَا اعْتَبِرَتْ مَعَ انْتِفَاءِ جَمِيعِ الِاعْتِبَارَاتِ سُمِّيَتْ أَحَدِيَّةً، وَإِذَا اعْتَبِرَتْ مَعَ ثُبُوتِهَا سُمِّيَتْ وَاحِدِيَّةً.

٢٧ - الْقَوْلُ الْكُلِّيُّ فِي صِفَاتِهِ تَعَالَى. (١١) ذَهَبَ (١٢) الْأَشَاعِرَةُ (١٣) إِلَى أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى (١٤) صِفَاتٍ مَوْجُودَةٍ قَدِيمَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ، فَهُوَ (١٥) عَالَمٌ يَعْلَمُ قَادِرٌ بِقُدْرَةِ مَرِيدٍ بِإِرَادَةٍ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ، [١٩] وَذَهَبَ (١٦) الْحَكَمَاءُ إِلَى أَنَّ صِفَاتِهِ سَبْحَانَهُ (١٧) عَيْنُ ذَاتِهِ، لَا يَمَعْنِي أَنَّ هُنَاكَ ذَاتًا وَلَهُ (١٨) صِفَةٌ وَهِيَ مُتَّحِدَانِ حَقِيقَةٌ بَلْ يَمَعْنِي أَنَّ ذَاتَهُ تَعَالَى يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَاتٍ وَصِفَةٍ مَعًا، مِثْلًا ذَاتُكَ لَيْسَتْ كَافِيَةً فِي انْكِشَافِ الْأَشْيَاءِ (١٩)

(١) د : تشاهد .

(٢) د : تتخيل .

(٣) د : تتعقل .

(٤) هـ : فهو .

(٥-٥) د : وليس .

(٦) هـ : وشئىء .

(٧) هامش هـ : ليس .

(٨) هامش ب : المتحققين (نسخة) .

(٩) ج : ينشئ، هـ وز : ينتشىء .

(١٠) د : العدديين .

(١١) ج : سبْحَانَهُ وَتَعَالَى، هـ و : سبْحَانَهُ .

(١٢) أ : ذهب .

(١٣) ج : + رضى الله عنه .

(١٤) ج : سبْحَانَهُ وَتَعَالَى، هـ وز : سبْحَانَهُ .

(١٥) ج : + تعالى، د هـ : فهى .

(١٦) وز : ذهبت .

(١٧) أ ب : تعالى، هـ : سبْحَانَهُ .

(١٨) و : وله .

(١٩) هامش أ هـ ش ج : + وظهورها (خ)، ب : + وظهورها .

عَلَيْكَ بَلْ تَحْتَاجُ (١) فِي ذَلِكَ إِلَى صِفَةِ الْعِلْمِ الَّتِي تَقُومُ (٢) بِكَ، بِخِلَافِ ذَاتِهِ تَعَالَى فَإِنَّهُ لَا يَحْتَاجُ فِي انْكِشَافِ الْأَشْيَاءِ وَظُهُورِهَا عَلَيْهِ إِلَى صِفَةٍ تَقُومُ (٣) بِهِ بَلْ الْمَفْهُومَاتُ بِأَسْرَها مَنَكْشُفَةٌ عَلَيْهِ (٤) لِأَجْلِ ذَاتِهِ، فَذَاتُهُ بِهَذَا الِاعْتِبَارِ حَقِيقَةُ الْعِلْمِ وَكَذَا الْحَالُ (٥) فِي الْقُدْرَةِ فَإِنَّ ذَاتَهُ مُؤَثِّرَةٌ (٦) بِنَفْسِهَا (٧) لَا بِصِفَةٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا كَمَا فِي ذَوَاتِنَا، فَهِيَ بِهَذَا (٨) الِاعْتِبَارِ قُدْرَةٌ، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ (٩) الذَّاتُ وَالصِّفَاتُ (١٠) مُتَّحِدَةً فِي الْحَقِيقَةِ مُتَغَايِرَةٌ (١١) بِالِاعْتِبَارِ وَالْمَفْهُومِ (١٢).

٢٨ - وَأَمَّا الصُّوفِيَّةُ (١٣) فَذَهَبُوا إِلَى أَنَّ صِفَاتِهِ سَبْحَانَهُ (١٤) عَيْنُ (١٥) ذَاتِهِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ وَغَيْرِهَا بِحَسَبِ التَّعَقُّلِ، [٢٠] قَالَ الشَّيْخُ (١٦) رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ : قَوْمٌ ذَهَبُوا إِلَى نَقْيِ الصِّفَاتِ وَذَوْقِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ (١٧) يَشْهَدُ بِخِلَافِهِ (١٨) وَقَوْمٌ أَثْبَتُوهَا وَحَكَمُوا بِمُغَايِرَتِهَا لِلذَّاتِ حَقًّا مُغَايِرَةً وَذَلِكَ كَفَرٌ مُحَضٌّ وَشُرْكٌ بِحَسَبِ.

٢٩ - وَقَالَ بَعْضُهُمْ [٢١] (١٩) قَدَسَ اللَّهُ أَسْرَارَهُمْ : مَنْ صَارَ إِلَى إِثْبَاتِ الذَّاتِ وَلَمْ يُثَبِّتِ الصِّفَاتِ كَانَ جَاهِلًا مُبْتَدِعًا وَمَنْ صَارَ إِلَى إِثْبَاتِ صِفَاتٍ مُغَايِرَةٍ (٢٠) لِلذَّاتِ

(١) د : يحتاج .

(٢) و : يقوم .

(٣) أ و : يقوم .

(٤) هامش ج : له (صح) .

(٥) د : الحال .

(٦) د : مؤثر .

(٧) و : نفسها .

(٨) ج : بهذه .

(٩) ب ج : تكون .

(١٠) ج : والصفة، هامش ج : والصفات (خ)

(١١) هـ : مغايرة .

(١٢) د : - والمفهوم .

(١٣) أ ب : + قدس الله اسرارهم .

(١٤) أ ب : تعالى .

(١٥) ز : غير .

(١٦-١٦) أ و : رضى الله عنه، ج : رحمه الله، د : - رضى الله تعالى عنه .

(١٧) و : - والاولياء .

(١٨) ج : بخلاف ذلك .

(١٩) أ ب : قدس الله سره، د : - قدس ... اسرارهم .

(٢٠) أ د و ز : متغايرة .

حقّ المغايرة فهو ثنوى كافرو مع كفره جاهل. وقال أيضاً^(١): ذواتنا ناقصة وإنما تكملها^(٢) الصفات ، فأما^(٣) ذات الله تعالى^(٤) فهي كاملة لا تحتاج^(٥) في شيء إلى شيء ، إذ كل^(٦) ما يحتاج^(٧) في شيء إلى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى^(٨) كافية لكل^(٩) في الكل^(١٠) ، فهي بالنسبة إلى المعلومات علم وبالنسبة إلى المقدورات قدرة وبالنسبة إلى المرادات إرادة ، وهي واحدة ليس فيها اثنيّة بوجه من الوجوه. [٢٢]

٣٠ - ^(١) القول في علمه تعالى^(٢). أطبق الكل على إثبات^(٣) علمه سبحانه^(٤) (١١) إلا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يسعهم . ولما كان المتكلمين يثبتون صفات زائدة^(١٢) على ذاته تعالى^(١٣) لم يشكل عليهم الأمر في تعلق علمه سبحانه^(١٤) بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه^(١٥).

٣١ - وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم في هذا المقام ، وحاصل مقاله الشيخ في الإشارات أن^(١٦) الأول^(١٧) لما عقل ذاته بذاته وكان^(١٨) ذاته علةً للكثرة ،^(١٩) لزمه تعقل الكثرة^(٢٠) بسبب تعقله لذاته^(٢١). فتعقله للكثرة لازم معلول له ، فصور^(٢٢)

(١) أ : + رضى الله عنه ، ب : + رضى الله تعالى عنه.

(٢) د ز : يكملها . (٣) و : وإياها .

(٤) د : + سبحانه ، ه و ز : سبحانه .

(٥) أ و : يحتاج . (٦-٦) ج : محتاج ، هاش ج : ما يحتاج (خ)

(٧) ج و : - تعالى . (٨-٨) ز : - في الكل .

(٩-٩) ج : القول في علمه سبحانه ، د : فصل في علمه تعالى ، و : في علمه سبحانه ،

هاش و : القول (صح).

(١٠) د : - إثبات . (١١) أ ب : تعالى .

(١٢-١٢) د : - على ذاته . (١٣) ج ه و ز : - تعالى .

(١٤) ج : - سبحانه . (١٥) ه : عليها .

(١٦) أ ب ج : + المبدأ . (١٧) أ ب : + تعالى

(١٨) ب : كانت . (١٩-١٩) و : - لزمه ... الكثرة .

(٢٠) أ ب : ذاته ، هاش ج : ذواته (خ)

(٢١) ج و ز : فصوره .

الكثرة ، التي هي معقولاته ،^(١) معلولاته ولوازمه^(٢) مترتبة ترتب المعلولات^(٣) ، فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة ، وذاته ليست متقدمة بها ولا بغيرها ، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها الملزومة إتيانها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات العلة أو مباينة له ، فإذا تقرر الكثرة المعلولة^(٤) في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره .^(٥) والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته^(٦) لا تزول بكثرة الصور^(٧) المتفرقة فيه .

٣٢ - واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لا شك في أن القول بتقرر^(٨) لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً ،^(٩) وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية ، وقول بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وقول بأن معلوله الأول [٢٣] غير مبين لذاته وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحادثة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب^(١٠) الحكماء . والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى ، وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها^(١١) ، والمشأؤون^(١٢) القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما^(١٣) ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه^(١٤) المعاني .

٣٣ - ثم أشار^(١٥) [٢٤] إلى ما هو الحق عنده وقال : العاقل^(١٦) كما لا يحتاج في

(١) ب : + هي . (٢) و : ولوازم .

(٣) أ : + على العلة (لعله) ، هاش ج : + على العلة (صح) .

(٤) د : - المعلولة . (٥) ج : تكثرها ، هاش ج : تكثره (خ) .

(٦) ب ز : وحدته . (٧) و ز : يزول .

(٨) ج ه و ز : تقرير . (٩) و : - معاً .

(١٠) د ه : مذهب . (١١) د ه : بذواتها .

(١٢) أ ب ه : والمشأؤون . (١٣) د : وإنما .

(١٤) ج : تلك ، هاش ج : هذه (خ) .

(١٥) ب : + المحقق . (١٦) ز : - العاقل .

في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي ^(١) بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً ^(٢) ^(٣) بصورة تتصورها أو تستحضرها ^(٤) فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً ^(٥) بل بمشاركة مّا من غيرك ^(٦) ومع ذلك فأنت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك ^(٧) تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف ^(٨) الصور فيك ، بل إنما تتضاعف ^(٩) اعتباراتك المتعلقة بذاتك ^(١٠) وتلك الصورة ^(١١) فقط [٢٥] أو على سبيل التركيب . ^(١٢) [٢٦] وإذا ^(١٣) كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ^(١٤) هذا الحال ^(١٥) فما ظنك بحال العاقل ^(١٦) مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ؟

٣٤ - ولا نظنّ ^(١٧) أن كونك محلاً لتلك الصورة ^(١٨) شرط في تعقلك إياها ، [٢٧] فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها ^(١٩) وإنما كان ^(٢٠) كونك محلاً لتلك الصورة ^(٢١) شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك ^(٢٢) بوجه آخر غير الحلول فيك ، ومعلوم أن

- (١) د : + هو . (٢) و : بشيء .
(٣-٢) د : بتصورها أو استحضارها (٤) و : - سلقاً .
(٥) و : غير ذلك . (٦) د : + فأنت .
(٧) د و ز : يتضاعف . (٨) ب : الصورة .
(٩) و ز : يتضاعف . (١٠) د و : بذلك .
(١١) د : الصور . (١٢) ج و : التركيب .
(١٣) ب : فإذا .
(١٤) ج ه و : هذه الحال ، د : في هذه الحالة .
(١٥) أ ب : الفاعل : هاشم أ : العاقل (خ ص) .
(١٦) ب : تظن . (١٧) ز : الصور .
(١٨) د ه : - لها . (١٩) ب : - كان .
(٢٠) ز : الصور . (٢١) و : - لك .

حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ^(١) ليس دون حصول ^(٢) الشيء لقابله ، [٢٨] ^(٣) فإذا ^(٤) المعلومات ^(٥) الذاتية ^(٦) للعاقل الفاعل لذاته ^(٧) حاصلة له من غير أن تحل ^(٨) فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن يكون ^(٩) هي حالة فيه .

٣٥ - ^(١٠) وإذا تقدم ^(١١) هذا فأقول ^(١٢) : قد علمت أن الأول ^(١٣) عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعبرين ، وحكمت بأن عقله ^(١٤) لذاته علة لعقله ^(١٥) لمعلوله ^(١٦) الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين أعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً ^(١٧) أعنى ^(١٨) المعلول الأول وعقل الأول له ^(١٩) شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً ^(٢٠) للأول والثاني مقررأ ^(٢١) فيه ، وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه ^(٢٢) في المعلولين كذلك ، [٢٩] فإذا ^(٢٣) وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك [٣٠] .

٣٦ - ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ^(١) ما ليست بمعلولات لها ^(٢) بحصول

- (١) ب : - حصول (٢) ب ج ز : المعلومات
(٣) و ز : يحل (٤) ب ج د : تكون
(٥-٥) أ ب : و إذا تقدم ، ج : و إذا تقرر
(٦) ج : - + لما (٧) أ ب + تعالى
(٨) ب د : - بين (٩) و : علمه
(١٠) ج ز : لتعلقه ، هاشم ج : لعقله
(١١) و : المعلول (١٢) أ : - أيضاً ، هاشم أ : أيضاً (خ)
(١٣-١٣) ج د : - له ، و : المعلولين الاولين
(١٤) د : متبايناً (١٥) أ ب : متقراً
(١٦) د : كونه (١٧) و ز : يعقل
(١٨) د : لا

صورها ^(١) فيها، وهى تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا وهو معلول "للاول الواجب"، كانت ^(٢) جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها. ^(٣) والاول الواجب يعقل ^(٤) تلك الجواهر مع تلك الصور ^(٥) لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو ^(٦) عليه. فإذا لا يعزب عنه ميثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه ^(٧). [٣١]

٣٧ - هو أورد ^(٣) عليه بعض شارحي فصوص ^(٩) الحِكَم أن تلك الجواهر العقلية، لكونها ممكنة، حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها، فكيف يكون علم الأول سبحانه ^(١٠) بها عين وجودها، ^(١١) وأيضا يبطل ^(١٢) بذلك العناية المفسرة عند الحكماء ^(٧) بالعلم الأزلى ^(١٢) الفعلي المتعلق ^(١٣) بالكلية كليا ^(٧) وبالجزئيات أيضا كليا ^(٧) السابق على وجود الأشياء، وأيضا يلزم احتياج ذاته ^(٧) في أشرف صفاته إلى ما هو ^(١٤) غيره صادر عنه. [٣٢] والحق أن من أنصف، من نفسه علم أن الذي أبدع الأشياء وأوجدتها من العدم إلى الوجود سواء ^(١٥) كان العدم زمانياً أو

(١) ج د هـ : صور، هاشم ج : صورها (خ)

(٢) أ ب : كان

(٣) د : + ضرورة ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول، هـ : + ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

(٤) ج د : تعقل (٥) د : الصورة

(٦) و : - هو (٧) أ ب : كلامه

(٨) هـ : اورد (٩) و : الفصوص

(١٠) ج : + وتعالى

(١١-١٢) أ ب : وايضا تبطل، ز : - وايضا يبطل

(١٣) د : المتعين

(١٤-١٥) أ ج : غيره و صادر عنه، د هـ : غير صادر عنه

(١٥) و : وسواء

غير زمانى يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجادها إياها ^(٧) وإلا لا ^(١) يمكن ^(٢) إعطاء الوجود لها، فالعلم بها غير ^(٣) وجودها، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذى ^(٤) هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة ^(٧) إنما يصح إذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق، ^(٧) أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره ^(٥) باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك، ^(٧) وفي ^(٦) الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل ^(٧) شىء واحد يظهر ^(٨) بالخلية والحالية ^(٩) أخرى.

٣٨ - زيادة تحقيق. إذا علم الاول ^(١٠) سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار أنه يعلم ويُعلم يكون علماً ومعلوماً، وباعتبار أنه يعلم ^(١١) بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علماً، فهناك أمور ثلاثة لاتمايز بينها ^(١٢) إلا بحسب الاعتبار. وإذا اعتُبر ^(١٣) كون ذاته ^(١٣) سبباً لظهوره على نفسه لحقه النورية، وإذا اعتبر كونه واحداً لمعلومه غير فاقده ^(١٤) شاهداً ^(١٥) إياه غير غائب عنه تعين ^(١٦) نسبة الوجود والشهود والواجدية ^(١٧) والموجدية والشاهدية والمشهودية.

٣٩ - ولا شك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات التى هى صفاته لا يحتاج

(١) و : لم (٢) أ ب : + فيه

(٣) ج : عين (٤) هـ : الذاتى

(٥) د : طيرها (٦) ج : فى

(٧) ز : + هو (٨) د : ظهر

(٩) ج و : + تارة (١٠) و : الله

(١١) و : - يعلم، أ ب : + ذاته (١٢) و : بينهما

(١٣-١٤) ج : كونه، هاشم ج : كون ذاته (خ)

(١٥) د هـ و ز : - له

(١٥) أ شاهدها، هاشم أ : شاهدا (خ صح)

(١٦) أ : تعلق، هاشم أ : تعين (خ)، د : يعين

(١٧) د : والوحدية

إلى صورة ^(١) زائده عليه ، وكذلك علمه ^(٢) بماهيات الأشياء وهوياتها ، فإن ماهياتها وهوياتها ^(٣) ليست عبارة إلا عن الذات المتعالية ^(٤) متلبسة ^(٥) بأمثال هذه الاعتبار المذكورة المنشئة ^(٦) التعقل ^(٧) [٣٣] بعضها عن بعض جمعاً وفُرَادَى على وجه كلي أو جزئي فلا يحتاج في العلم بها إلى صورة زائدة ، فلا فعل هناك ^(٨) ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج ^(٩) في شيء من كالاته إلى ما هو ^(١٠) غيره صادر عنه ، ^(١١) تعالى الله عما يقول الظالمون ^(١٢) علواً كبيراً .

٤٠ - ^(١٢) القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء . ^(١٣) قالت الحكماء : يعلم الأول سبحانه ^(١٤) الأشياء بسبب علمه بذاته لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الأشياء ، فيكون عنده ^(١٥) أمر بسيط ^(١٦) هو مبدأ العلم ^(١٧) بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا ، فالعلم بذاته التي ^(١٨) هي علة

(١) د : صفة ، هاشم د : صورة (خ)

(٢) ج : + تعالى (٣) و : - وهوياتها

(٤) ب : العالية

(٥) هاشم أ : متميزة (خ) ، ج : متميزة ، هاشم ج : متلبسة (خ)

(٦) ج : المنشأة (٧) ج ه : لتعقل

(٨) د : هنا (٩) ه : الاحتياج

(١٠-١١) أ : غيره و صادر عنه ، د : غير صادر عنه

(١١-١٢) د : تعالى عما يقولون ، و : تعالى عما يقول الظالمون

(١٢-١٣) ج : القول في أن علمه بذاته مسبب لعلمه بسائر الأشياء ، ر : فصل في

أن علمه جل جلاله منشأ لعلمه بسائر الأشياء ، ه : فإن علمه منشأ لعلمه بسائر الأشياء ،

و : فإن علمه بذاته منشأ لسائر الأشياء ، ز : فاصلة

(١٣) ج : - مبجانه (١٤-١٥) أ : اسرا بسيطاً

(١٥) ج : العالم ، هاشم ج : العلم (خ)

(١٦) د ه : - التي

ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ، ثم المجموع علة قريبة ^(١) للمعلول الثاني فيلزم العلم به أيضاً وهكذا ^(٢) إلى آخر ^(٣) المعلولات . فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع ^(٤) الموجودات إجمالاً ، ^(٥) فإذا فُصِّل ما فيه امتاز ^(٦) بعضها عن بعض وصارت مفصلة ، فهو كأمر ^(٧) بسيط يكون مبدأً لتفاصيل ^(٨) أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء و تفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم [٣٤] بالأشياء و تفاصيلها ^(٩) .
٧ ونظيره ما يقال في تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها إجمالاً وكونه ^(١٠) مبدأ لتفاصيلها .

٤١ - ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية ، فإن الجزئيات أيضاً معلولة له ^(١١) كالكلييات ، فيلزم علمه بها أيضاً . وقد اشتهر عنهم أنهم ادَّعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية ^(١٢) لاستلزامه ^(١٣) التغير في صفاته الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين [٣٥] وقال : نفى تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم مَنْ لم يفهم كلامهم ، ^(١٤) وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم أن العلم بالعلة يوجب ^(١٥) العلم بالمعلول ؟ بل لما نفوا عنه ^(١٦) الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا

(١) د : غريبة (٢) د ه و : هكذا

(٣) و : - آخر (٤) د : بمجموع

(٥) د : جماعاً (٦) ز : امثال

(٧) هاشم أ : كما مر (خ) ، ج : كما مر

(٨) و : بتفاصيل (٩) د : - و تفاصيلها

(١٠) ج : وكونها (١١) د ه : - له

(١٢) د : + و هو محال (١٣) و : لاستلزام

(١٤) د : يستلزم ، هاشم د : يوجب (خ)

(١٥) د : + تعالى

عنه الكون في الزمان^٧ جعلوا نسبة جميع الأزمنة ، ماضيهما ومستقبلها وحالها ، إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا في أى (١) جهة من (١) جهات عمرو وكيف يكون (٢) الإشارة منه إليه وكم بينهما من المسافة ، وكذلك في جميع ذوات العالم ، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني . كذلك العالم بالأزمنة إذا (٣) لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيدا في أى زمان يولد (٤) وعمراً (٥) في أى زمان ، وكم يكون بينهما من المدة ، وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة (٦) بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى زمان (٧) يكون (٨) حاضراً له ، فلا يقول : (٩) هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن ، بل (١٠) يكون جميع ما في الأزمنة حاضراً عنده متساوياً (١١) النسبة إليه مع علمه بنسبة (١٢) البعض (١٣) إلى البعض (١٣) وتقدم البعض على البعض . [٣٦]

٤٢ - إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يتسع هذا الحكم أو هام المتوغلين في المكان والزمان (١٤) حكم بعضهم (١٤) بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكان يختص به وبعضهم بكونه (١٥) زمانياً ويقولون إن هذا فاته (١٦) وإن ذلك (١٧) لم يحصل له بعد وينسبون من ينفي ذلك عنه إلى القول بنفي العلم (١٨) بالجزئيات الزمانية ، وليس كذلك .

(١-١) و : - جهة من

(٢) ب ج : تكون

(٣) ج : اذ لو

(٤) د : يتولد ، وز : تولد

(٥) وز : عمروا

(٦) وز : المرتبط

(٧) هاشم أ : + لا

(٨) ه : + له ، و : - يكون

(٩) ب : تقول

(١٠) ز : - بل

(١١) د : مساوى

(١٢) ه : + له ، و : - يكون

(١٣) ج : ج : فانه يحكم بعضهم على شيء

(١٤) ج : ج : زمانه ، و : فاته

(١٥) ج : ه : هذا ، هاشم ه : ذلك

(١٦) ج : ز : العالم

٤٣ - وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى (١) أسرارهم أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء (٢) إما لذاته أو بشرط أو شروط فيكون كل شيء (٣) لازمه أو لازم لازمه وهلم جرأ ، فالصانع ، الذى لا يشغله شأن (٤) عن شأن ، (٥) واللطف (٦) الخبير ، الذى لا يفوته كمال ، لا بد وأن (٧) يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعاً وفرادى إجمالاً وتفصيلاً إلى مالا (٨) يتناهى . وأيضاً في كلامهم أن الحق (٩) سبحانه وتعالى (١٠) لإطلاقه الذات له (١١) المعية الذاتية مع كل (١٢) موجود ، وحضوره مع الأشياء علمه بها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة (١٣) في الأرض ولا في السماء .

٤٤ - فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين : أحدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء ، [٣٧] والثاني من حيث أحديته (١٢) المحيطة (١٣) بكل شيء ، ولا يخفى عليك أن علمه سبحانه (١٤) بالأشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها على الوجه الأول ، فإن الأول علم غيبى (١٥) بها قبل وجودها (١٦) والثاني علم شهودى بها عند وجودها ، وبالْحَقِيقَةُ ليس هناك عالمان (١٧) بل (١٨) لَحَقِيقُ الْأَوَّلِ (١٩) بواسطة وجود متعلقه ، أعنى المعلوم ، نسبة (٢٠) باعتبارها تسميته شهوداً وحضوراً ، لا أنه حدث

(١) أ ج و : - تعالى

(٢) د : - اما كل شيء

(٣) د : د : وهو اللطف

(٤) د : د : ان

(٥) د : د : لا

(٦) د : د : ج : - وتعالى

(٧) د : د : (٨) ج : - وتعالى

(٨) د : د : (٩) ج : - وتعالى

(٩) د : د : (١٠) ج : - وتعالى

(١٠) د : د : (١١) ج : - وتعالى

(١١) د : د : (١٢) ج : - وتعالى

(١٢) د : د : (١٣) ج : - وتعالى

(١٣) د : د : (١٤) ج : - وتعالى

(١٤) د : د : (١٥) ج : - وتعالى

(١٥) د : د : (١٦) ج : - وتعالى

هناك علم ^(١) آخر . فإن قلت : يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصاً بالموجودات الحالية ^٧ قلت : نعم ، لكن الموجودات كلها ^٧ بالنسبة إليه ^(٢) الحالية ، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب .

٤٥ - القول في الإرادة . اتفق المتكلمون والحكماء على إطلاق القول بأنه مريد ، لكن كثرة الخلاف ^(٣) في معنى إرادته ، فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن سائر ^(٤) الصفات الحقيقية ، وعند الحكماء هي العلم ^(٥) بالنظام الاكمل ويسمونه عناية . قال ابن سينا : العناية هي إحاطة علم الأول ^(٦) تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير ^(٧) في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق .

٤٦ - وتحرير المذهبين أن نقول ^(٨) : لا يخفى أن مجرد ^٧ علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج ^(٩) إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثقة في العضلات ، فذاتنا ^(١٠) هو الفاعل ، والقوة العضلية هي القدرة ، وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ، ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية ، والحالة النفسانية المسماة بالميلان ^٧ هي التابعة للشوق المنفرع ^(١١) على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة ^(١٢) لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء .

- (١) د : علما
(٢) أ ب : + تعالى
(٣) ج : الكلام ، هاشم ج : الخلاخ (خ صح)
(٤) أ ب : - سائر ، هاشم أ : سائر (خ)
(٥) ز : العالم
(٦) و : الله
(٧) هاشم أ : + والوجود (خ) ، ب : + والوجود
(٨) ج : تقول ، ز : يقول
(٩) ج : ز : يحتاج
(١٠) ج : فراينا ، هاشم ج : فذاتنا (خ صح)
(١١) هاشم ج : المتنوع (خ صح)
(١٢) أ ب : متمايزة ، هاشم أ : متغايرة (خ) ، هاشم ب : متغايرة (صح)

٤٧ - فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله ^(١) بالأغراض ^(٢) يثبتون له ذاتاً وقدرة زائدة على ذاته وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة ^(٣) زائداً أيضاً ^(٤) على ذاته وإرادة ^(٥) كذلك ، ويجعلون ^(٦) للمجموع مدخلاً في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة ^٧ (فيكون هي ^(٧)) غرضاً وغاية ^(٨) لاعلة غائية .

٤٨ - وأما الحكماء فأثبتوا له ^(٩) ذاتاً وعلماً بالأشياء هو عين ذاته ، ويجعلون ^(٦) الذات مع العلم كافيتين ^(١٠) في الإيجاد ، فعلمه عين قدرته وعين ^(١١) إرادته إذ هو كافٍ في الصدور ، ^٧ وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي ^(١٢) للإنسان ، فما ^(١٣) يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات ^٧ يصدر عنه بمجرد الذات ، ^(١٤) فهذا معنى اتحد الصفات مع الذات ، ^(١٥) فليس صدور الفعل منه كصدوره منّا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه .

٤٩ - وأما الصوفية المحققون ^(١٦) فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته ^٧ لكن بحسب التعقل ^(١٧) لا بحسب الخارج كسائر الصفات ، فهم يخالفون المتكلمين ^(١٨) في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء ^(١٩) في نفيها ^(٢٠) بالمرّة .

- (١) د : + تعالى
(٢) د : بالغرض
(٣) ج : المصالح
(٤) ج : - ايضاً
(٥) ج : ارادته ، ز : + ايضاً
(٦) و : - للمجموع ويجعلون
(٧) ج : ز : فيكون هي ، د : فيكون هو
(٨) د : غاية وغرضاً
(٩) د : + تعالى
(١٠) ج : كائنين
(١١) ه : - وعين
(١٢) ج : الذاتى ، هاشم ج : الذى (خ صح)
(١٣) ج : فيما ، ز : مما
(١٤) و : لذاته
(١٥) ز : الصفات
(١٦) ب : + قدس الله اسرارهم
(١٧) ج : د : العقل
(١٨) و : المتكلمون
(١٩-١٩) د : - في نفيها

٥٠ - القول في القدرة : ذهب المسيّون كلهم ^(١) إلى أنه ^(٢) تعالى قادر أى ^(٣) يصح منه إيجاد العالم وتركه ، [٣٨] فليس شئ منهما ^(٤) لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وأمّا الفلاسفة فإنهم قالوا : إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع ^(٥) خلوه عنه ، فأذكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان ، وأثبتوا له الإيجاب ^(٦) زعماً منهم أنه الكمال التام . وأما كونه تعالى قادراً بمعنى ^(٧) إن شاء فعل وإن ^(٨) لم يشأ ^(٩) لم يفعل ^(٩) فهو متفق ^(٩) عليه بين الفريقين ، [٣٩] إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة ^(١٠) الفعل الذى هو الفيض والوجود ^(١١) لازمة ^(١٢) لذاته كالزوم سائر ^(١٣) الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك بينهما ، ^(١٤) فقدّم الشرطية الأولى واجب صدقه ^(١٥) ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا ^(١٦) الشرطين صادقتان فى حق البارئ سبحانه ^(١٧) .

٥١ - وأمّا الصوفية ^(١٨) فيثبتون ^(١٩) له سبحانه ^(١٩) إرادة زائدة على الذات ^(٢٠) والعلم بالنظام الأكمل ^(٢١) واختياراً فى إيجاد العالم لكن لا على ^(٢٢) النحو المقصود ^(٢٣) من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده ، ^(٢٤) فيترجح ^(٢٥) عنده

(١) د : - كلهم

(٢) د ه : - اى

(٣) د : ممتنع

(٤) د : + انه

(٥) د ه : هاشم ج : فمتفق (خ)

(٦) د ه : ب : والوجود

(٧) د ه : ب : سائر

(٨) د ه : ج : هاشم ج : صدقه (خ)

(٩) د : كلاً

(١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم

(١١) د ه : - له سبحانه

(١٢) د ه : أ : ب : النحو المذكور المتصور ، ج : التجوز المتصور ، ه : النحو المقصود

(١٣) د ه : - عنده

(١٤) د ه : (٢٣) و : رجح

أحدهما لمزيد ^(١) فائدة أو مصلحة يتوخاها ، ^(٢) فثقل هذا يستنكر ^(٣) فى حقه سبحانه ^(٤) لأنه إحدى الذات وإحدى الصفات ، ^(٥) وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء علم ^(٥) واحد ، فلا يصح لديه ^(٦) تردد ولا إمكان حكمتين مختلفتين ، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد فى نفسه . فالاختيار الإلهي إنما هو بين ^(٧) الجبر والاختيار المفهومين للناس ، وإنما ^(٧) معلوماته ، سواء ^(٨) قدر أولم يتقدر ، مرتسمة فى غرصة علمه أزلاً وأبداً ومرتبعة ترتيباً لا أكمل منه فى نفس الأمر وإن خفى ذلك على الأكثرين ، فالأولى بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هى ^(٩) بالنسبة إلى ^(٩) المتوهم المتردد ، أمّا ^(١٠) فى نفس الأمر ^(١١) فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود .

٥٢ - فإن قلت : قد استدل الفرغانى ^(١١) رحمه الله ^(١٢) فى شرحه للقصيد الثانية ^(١٣) بقوله تعالى : ^(١٣) أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ أى ظل التكوين على المكونات ^(١٤) ولو شاء لجعله سأكناً ولم يمدّه على أن الحق سبحانه ^(١٥) لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر ، ^(١٦) وكان له أن لا يشاء فلا يظهر . قلت : قولهم : إن ^(١٦) لم يشأ لم يقع ، صحيح ، ^(١٧) وقد وقع ^(١٧) فى الحديث : ما لم يشأ لم يكن ، ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضى صدق المقدّم أو إمكانه ، فلا ينافيه ^(١٨) قاعدة الإيجاب فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور ،

(١) د : بمزيد

(٢) د ه : ب : مستنكر

(٣) د ه : ب : علم

(٤) د ه : ب : + هو

(٥) د ه : ب : الى

(٦) د ه : ب : رحمه الله

(٧) د ه : ج : - تعالى

(٨) د ه : ب : - تعالى

(٩) د ه : ب : - تعالى

(١٠) د ه : ب : - تعالى

(١١) د ه : ب : - تعالى

(١٢) د ه : ب : - تعالى

(١٣) د ه : ب : - تعالى

(١٤) د ه : ب : - تعالى

(١٥) د ه : ب : - تعالى

(١٦) د ه : ب : - تعالى

(١٧) د ه : ب : - تعالى

(١٨) د ه : ب : - تعالى

فقولهم في الإيجاد الكلي للعالم : كان له أن لا يشاء فلا يظهر ، ^(١) إما ^(٢) لنفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة ^(٣) وإما لأنه ^(٤) سبحانه باعتبار ذاته الأحدية ^(٥) غنى عن العالمين .

٥٣ - فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية مخالفون معهم ^(٦) في إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له ^(٧) بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاكها العلم عن الذات .

٥٤ - بقي ^(٨) القول في أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا . ثم ^(٩) اعلم أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن ^(١٠) القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق ^(١١) بالقصد ^(١٢) إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة ، فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفي الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار .

٥٥ - وأما الصوفية ^(١٣) فهم ^(١٤) جوزوا ^(١٥) استناد ^(١٦) الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود ^(١٧) الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد ^(١٨) الكشف الصريح ^(١٩) أن الشيء ، إذا اقتضى أمراً لذاته ، أي لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيراً ، وإن اشتمل على شرط أو شروط هي عين الذات كالنسب والإضافات ، فلا ينزل على ^(٢٠) ذلك الأمر ويدوم له ^(٢١) مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى ، فإنه أول مخلوق حيث

- (١) د : - اما
(٢) ز : - الاحدية
(٣) د : لذاته
(٤) أ ب : - ثم
(٥) د : القصد
(٦) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(٧) ب : فجوزوا ، ج : فإنهم جوزوا
(٨) د : استناد
(٩) ج : فاذا
(١٠) هاشم : د : عن
(١١) د : (٢-٢) د : ولانه
(١٢) د : لهم
(١٣) أ ب : - ب ، ج : نفى
(١٤) د : (٨-٨) د : - القديم مسبوق
(١٥) د : (١٦-١٦) ج : بالعدم
(١٦) د : (١٧-١٧) ج : بالعدم
(١٧) د : (١٨-١٨) ج : بالعدم
(١٨) د : (١٩-١٩) ج : بالعدم
(١٩) د : (٢٠-٢٠) ج : بالعدم
(٢٠) د : (٢١-٢١) ج : بالعدم

لا واسطة ^(١) بينه ^(٢) وبين خالقه ، ^(٣) يدوم ^(٤) بدوامه . وكأنهم ^(٥) تمسكوا في ذلك ^(٦) إلى ما ^(٧) ذكره الآمدى من أن سبق الإيجاد قصداً ^(٨) على ^(٩) وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً ، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابي سبق بالذات لا بالزمان ، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً ^(١٠) عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجباً في الأزل بالواجب ^(١١) لذاته ^(١٢) مع كونه مختاراً ، ^(١٣) فيكونان معاً في الوجود وإن تفاوتتا في ^(١٤) التقدم والتأخر ^(١٥) بحسب الذات ، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات ^(١٦) وإن كانت معها في الزمان .

٥٦ - فإن قيل : إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم ^(١٧) بالضرورة أن القصد إلى ^(١٨) إيجاد الموجود محال ، فلا بد أن يكون القصد مقارناً لعدم ^(١٩) الأثر ، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً ، قلنا : تقدم القصد على الإيجاد كتقدم ^(٢٠) الإيجاد على الوجود ^(٢١) في أنهما بحسب الذات ، فيجوز مقارنتها في الوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد ^(٢٢) الموجود ^(٢٣) بوجود قبل . ^(٢٤) وبالجملة فالقصد إذا ^(٢٥) كان كافياً في وجود المقصود كان معه وإذا ^(٢٦) لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا .

- (١) و : واسط
(٢) د : ويدوم
(٣) د : (٢-٢) و : وخالقه
(٤) ج : فكانهم
(٥) هاشم : د : بما (خ ظ)
(٦) ج د ه و ز : الى
(٧) د : (٨) د : متقدماً ، ز : و متقدم
(٨) ز : مع الواجب
(٩) ب : التقديم والتأخير
(١٠) د : جزئنا .
(١١) ز : بالعدم
(١٢) ج : (١٦-١٦) ج : الإيجاب على الوجوب ، هاشم : ج : الإيجاد على الوجود (خ)
(١٣) ج : الموجودات ، ه : موجود
(١٤) ج : قبله ، و : + الإيجاد (١٩) د : ان
(١٥) د : (٢٠) د : ز : ان

٥٧ - فإن قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولا حظنا معنى القصد جز منا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يُعقل إلا حال عدم حصوله ،^(١) كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله^(٢) وإن كان سابقاً عليه بالذات ، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي . قلنا : الراجع إلى وجدانه إنما يدرك قصده وإرادته الحادثة ناقصة للإرادة الكاملة^(٣) الأزلية ، ولا شك أنهما مختلفان^(٤) حكماً ، فالأولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف^(٥) المراد عنها كثيراً ، والثانية كافية فيه^(٦) فلا يمكن تخلفه [٤٠] عنها ، فأين إحداها عن الأخرى ؟

٥٨ - اعلم^(١) أن الصفات الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة لها اعتباران : أحدهما اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة^(٢) ومرتبة غناه^(٣) عن العالمين ، وهي بهذا^(٤) الاعتبار أزلية أبدية^(٥) كاملة لاشائبة نقص فيها ، وثانيها أن نسبة الماهيات الغير المجعولة^(٦) إلى نوره الوجودي^(٧) نسبة المراتبي^(٨) إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلى بصفاته^(٩) الكمالية أن يظهر^(١٠) بحسب^(١١) المتجلى^(١٢) لا^(١٣) بحسبه ، فإذا تجلى في أمر ما ظهرت صفاته الكمالية^(١٤) فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه ،^(١٥) فيلحقها

(١-١) د : - كما حصوله (٢) ج : الكمالية

(٣) د : مختلفان (٤) ج : يختلف

(٥) ز : في تحصيل (٦) ج و : واعلم

(٨) و : الصرف (٩) هـ و ز : غناؤه

(٩) ج : بهذه ، ز : هذا (١٠) د هـ : وأبدية

(١١) هـ : + له

(١٢) ج : الواحدى ، هاشم ج : الوجودى (خ) ، ز : الوجود

(١٣) د هـ : المرأيا ، و : المرئى (١٤) د : الصفات ، هـ و : بصفات

(١٥) د : يتجلى و يظهر (١٦-١٧) ج : المتجلى لا بحسب اتجلى ولا

(١٧) هـ : الكاملة ، هاشم هـ : الكمالية (خ)

النقص لنقصان^(١) الحل^(٢) .

٥٩ - فالعارف إذا أدركها بوجدانه^(٣) أضاف النقص إلى عدم^(٤) قابلية الحل^(٥) وأسندها^(٦) إليه^(٧) سبحانه^(٨) كاملة^(٩) مقدسة^(١٠) عن شائبة النقص وإن أسندها^(١١) إليه^(١٢) ناقصة^(١٣) كان هذا الإسناد باعتبار^(١٤) ظهوره^(١٥) في مجاله لا بحسب صرافة وحدته ، وغير العارف^(١٦) إما أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز^(١٧) بعض المراتب^(١٨) عن بعض^(١٩) أو^(٢٠) نفاه عنها^(٢١) بالمرّة ، تعالى الله^(٢٢) عما يقول الظالمون^(٢٣) علواً كبيراً^(٢٤) .

٦٠ - القول في كلامه^(١) سبحانه وتعالى^(٢) . والدليل على كونه^(٣) تعالى^(٤) متكاملاً^(٥) إجماع الأنبياء^(٦) عليهم السلام^(٧) عليه ،^(٨) فإنه^(٩) تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون^(١٠) له الكلام^(١١) ويقولون إنه^(١٢) تعالى^(١٣) أمرّ بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ،^(١٤) وكل ذلك من أقسام الكلام [٤١] .

(١) ج : الى عدم قابلية ، هاشم ج : لنقصان (خ)

(٢) أ ب : المجلى ، هاشم أ : المحل (خ) ، هـ : محله

(٣) و : بوجدته (٤) هـ ز : + قدم

(٥) أ ب : المجلى (٦-٦) و : - إليه ... أسندها

(٧) د : + ناقصة واليه (٨) د : + وتعالى

(٩) أ ب : + سبحانه (١٠) د : بحسب

(١١) هـ : ظهور (١٢) ج د و : تمييز

(١٣) ز : + بعضها

(١٤-١٤) ج : ينفيه ، هاشم ج : نفاه عنها (خ صح)

(١٥) د ز : - الله (١٦-١٦) هـ و ز : - علواً كبيراً

(١٧) ج : الكلام (١٨) أ ز : - وتعالى ، ج د : - سبحانه وتعالى

(١٩) ج : انه ، هاشم ج : كونه (خ)

(٢٠) د هـ و : - تعالى (٢١) ج : متكلم

(٢٢-٢٢) ب : عليهم الصلاة والسلام

(٢٣) د ز : - عليه (٢٤) ب : - فانه

(٢٥-٢٥) و : الكلام له (٢٦) أ ب : ان الله

٦١ - اعلم ^(١) أن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى ^(٢) صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، ^(٣) فكلام الله تعالى ^(٤) قديم ^(٥) . وثانيهما أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه ^(٥) تعالى ^(٦) حادث . فافترق المسلمون إلى ^(٧) فريق أربع ، ^(٨) وفريقان ^(٩) منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول ^(١٠) وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني ^(١١) وقدحت الأخرى في كبراه ، وفريقان أخران ذهبوا إلى صحة الثاني ^(١٢) وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول ^(١٣) على التفصيل المذكور .

٦٢ - فأهل الحق منهم من ^(١٤) ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا : كلامه ^(١٥) ليس من جنس ^(١٦) الأصوات والحروف ^(١٧) بل صفة أزليه قائمة ^(١٨) بذات الله ^(١٩) سبحانه ^(٢٠) هو بها أمرٌ ناهٍ مخبرٌ وغير ذلك ، ^(٢١) [٤٢] يُدلُّ عليها بالعبرة أو الكناية أو الإشارة ، فإذا عبّر ^(٢٢) عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية ^(٢٣) فإنجيل وبالعبرانية ^(٢٤) فتوراة ، والاختلاف على ^(٢٥) العبارات ^(٢٦) دون المسمّى .

٦٣ - والتفصيل في هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى ^(٢٧) عن شيء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأداه الأنبياء ^(٢٨) عليهم السلام ^(٢٩) إلى أمهم بعبارة دالة عليه فلاشكك

أن هناك أموراً ^(١) ثلاثة : معاني ^(٢) معلومة و عبارات دالة عليها معلومة أيضا وصفة يتمكن بها من ^(٣) التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات ^(٤) لإفهام المخاطبين ، ^(٥) [٤٣] ولا شك في قديم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ، ^(٦) وكذا في قدم صورة معلومية ^(٧) تلك المعاني والعبارات بالنسبة إليه تعالى ، ^(٨) فإن كان كلامه تعالى ^(٩) عبارة عن تلك الصفة فلاشكك في قدمه ، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات ^(١٠) فلا شك أنها باعتبار معلوميتها ^(١١) له سبحانه أيضا قديمة ، ولكن لا يختص هذا القيد ^(١٢) بها بل يعمها ^(١٣) وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لأنها ^(١٤) كلها معلومة لله ^(١٥) سبحانه ^(١٦) أزلاً وأبداً . وإن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق .

٦٤ - وما أثبتته المتكلمون ^(١٧) من الكلام النفسى ^(١٨) فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر ، وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة ^(١٩) فلاشكك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها بل هو ^(٢٠) من جزئيات العلم ، وأما المعلوم فسواء كان ^(٢١) العبارات ^(٢٢) أو مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فإن العبارات بوجودها الأصيل من مقولة الأعراض الغير القارة ، ^(٢٣) وأما مدلولاتها

- | | |
|---------------------|--------------------------|
| (١) ز : اسور | (٢) ج و : معاني |
| (٣) ب : في | (٤) و : العبارة |
| (٥) هـ : + وتعالى | (٦) هاشم ج : مفهومية (خ) |
| (٧) ج : - تعالى | (٨) ج هـ : - تعالى |
| (٩) ز : والعبارة | (١٠) ج هـ و ز : معلوميته |
| (١١) و : القديم | (١٢) ز : - لانها |
| (١٣) ز : له | (١٤) د : تعالى |
| (١٥) هـ : المتكلمين | (١٦) د : - هو |
| (١٧) أ ب : كانت | (١٨) ب : العبارة |

- | | |
|--|---|
| (١) ج : واعلم | (٢) ج : - تعالى |
| (٣-٣) هـ و ز : - فكلام.... قديم | (٤) ج د : - تعالى |
| (٥) أ ب ج : فكلام الله | (٦) أ ب : سبحانه ، ج و ز : - تعالى |
| (٧-٧) ب ج : اربع فرق | (٨) ب ج : فرقان |
| (٩) د : - من | (١٠) أ ب د : + تعالى |
| (١١-١١) د : الحروف والاصوات | (١٢-١٢) د : بذاته |
| (١٣) أ ب د : تعالى | (١٤) ز : اعتبر |
| (١٥) ج : أو بالسريانية | (١٦) ج : أو بالعبرانية ، و : وبالعمانية |
| (١٧) د و : في | (١٨) ج : - تعالى ، هـ و ز : سبحانه |
| (١٩) ب : عليهم الصلاة والسلام ، ج : - عليهم السلام | |

فبعضها من قبيل الذوات^(١) وبعضها من قبيل^(٢) الأعراض الغير القارة^٧ ، فكيف يقوم^(٣) به سبحانه^(٤) ؟

٦٥ - ولندكر^(٥) في هذا المقام^٧ كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى .
[٤٤] قال الإمام حجة الإسلام^(٦) رحمه الله^(٦) : الكلام على ضربين أحدهما مطلق^(٧) في حق الباري^(٨) ، والثاني في حق الآدميين ، أما الكلام الذي ينسب إلى الباري تعالى^(٩) فهو صفة^(١٠) من صفات الربوبية ، فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات^(١١) الآدميين ، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكرر^(١٢) وحدتهم وتتقوم^(١٣) أنيتهم^(١٤) بتلك الصفات وتعين^(١٥) حدودهم ورسومهم بها^٧ ، وصفة الباري تعالى^(١٦) لا تحد ذاته ولا ترسمه^(١٧) ، فليست^٧ إذن أشياء^(١٨) زائدة^(١٩) على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى .

(١) ز : + و بعضها من قبيل الاعراض القارة

(٢) هـ : - قبيل (٣) ب هـ : تقوم

(٤) د : + و تعالى (٥) د : فلندكر

(٦-٦) أ : رضي الله عنه ، ب : رضي الله تعالى عنه ، د قدس سره ، ز : رحمه الله تعالى

(٧) أ ب : يطلق ، د : - مطلق (٨) أ ب د : + تعالى

(٩) ج : - تعالى (١٠) أ ب : + له

(١١) و : و بين صفات (١٢) ج : لتكثير ، د و ز : لتكثر

(١٣) ج : و بتقويم ، د : و تقوم ، ز : و يتقوم

(١٤) ج : ابنيته (١٥) ب ج هـ و ز : و يتعين ، د : و تعين

(١٦) ج هـ و : - تعالى

(١٧-١٧) ج : و ذاته لا ترسم ، و : بذاته ولا ترسم ، ز : ذاته ولا يرسمه

(١٨) هـ و : شيئاً

(١٩) هاشم ج : + متعددة (ن) ، هـ و : زائدا ، ز : وزائدة

٦٦ - ومن أراد أن يعد صفات الباري^(١) فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل و يعلم أن صفات الباري^(٢) لا تتعدد^(٣) ولا ينفصل بعضها عن بعض إلا في مراتب العبارات وموارد الإشارات ، وإذا أضيف علمه^(٤) إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، وإذا أضيف^(٥) إلى رؤية صمير الخلق^(٦) يقال بصير ، وإذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار^(٧) الألوية ودقايق جبروت ربوبيته^(٨) يقال متكلم ، فليس بعينه آلة السمع و بعينه آلة البصر و بعينه آلة الكلام ، فإذن كلام الباري^(٩) ليس شيئاً سوى إفادته^(١٠) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، كما^(١١) قال تعالى : وَلَمَّا^(١٢) جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا^(١٤) وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ^(١٥) ، شرفه الله^(١٥) بقربه وقربه^(١٦) بقلده وأجلسه على بساط أنسه و شافهه^(١٧) بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته ، كما^(١٨) شاء تكلم و كما أراد سمع .

٦٧ - و في الفتوحات المكية^(١٩) قدس الله سر مصدرها^(١٩) أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمى^(٢٠) قولاً وكلاماً ولفظاً ، والأمر الآخر

(١) ب د : + تعالى (٢) ج : + تعالى

(٣) د و ز : يتعدد (٤) د : + سبحانه

(٥) ج ز : + علمه (٦) ج : الخلائق ، ز : الحق

(٧) د : أسرار (٨) أ ب : الربوبية ، هاشم أ : ربوبيته (خ)

(٩) ب د : + تعالى

(١٠) أ ب ج : افاضة ، هاشم أ : افادته (خ) ، د : افادته و اضافته .

(١١) أ ب ج : - كما (١٢) و : + الله

(١٣) أ ب ج د هـ و ز : قلما (١٤) و : لميقاته

(١٥) ب : - الله ، د : + تعالى (١٦) ز : - وقربه

(١٧) و : شافهه (١٨) ج : فكما

(١٩-١٩) ب : قدس الله مصدرها ، د و ز : قدس الله تعالى سر مصدرها

(٢٠) ج د : يسمى

يسمى كتابه ورقماً وخطاً،^(١) والقرآن يُخطّ^(٢) فله حروف الرقم ويُنطق^(٣) به^(٤) فله حروف اللفظ، فليسا^(٥) يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها؟ هل للكلام الله الذى هو صفته^(٦)؟ أو هل للمترجم عنه؟ فاعلم^(٧) أن الله قد أخبرنا بِنِسْبِهِ^(٨) (٧ صلى الله عليه وسلم^(٩))^(١٠) أنه سبحانه^(١١) يتجلى فى القيامة^(١٢) (١٠ فى صور^(١٣) مختلفة فيُعَرَف^(١٤) ويُشكّر^(١٥))^(١٦) ومن كانت حقيقته تقبل^(١٧) التجلى فلا^(١٨) يُبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله، وكما نقول^(١٩) تجلّى فى صورة كما يليق بجلاله، كذلك نقول^(٢٠) تكلم بحرف^(٢١) وصوت كما يليق بجلاله. وقال^(٢٢) رضى الله^(٢٣) عنه بعد كلام طويل: فإذا تحققت ما قرّرناه^(٢٤) تبيّنت^(٢٥) أن كلام الله^(٢٦) هذا^(٢٧) المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراةً وزبوراً وإنجيلاً.

(١-١) د : - والقرآن يخط

(٢) د : وينطق

(٣) ب و ز : - به

(٤) ز : صفة

(٥-٦) أ : ان الله تعالى قد أخبرنا نبيه، هاشم أ : بنبيه (خ) ، ب : ان الله تعالى

قد أخبر نبيه ، ج : انه قد أخبرنا نبيه ، و : ان الله أخبرنا بنبيه

(٧-٨) أ و : عليه السلام ، هاشم أ : صلى الله عليه وسلم (صح) ، د : - صلى... وسلم

(٩-١٠) هـ : - انه سبحانه

(١١) ج د : بصور ، هـ : على صور هاشم هـ : فى صور (خ)

(١٢-١٣) د : + الناس

(١٤) ج د : + الناس

(١٥-١٦) أ : ومن كان حقيقته يقبل ، ب : ومن كان حقيقته تقبل ، ج : فمن كانت

حقيقته تقبل ، د : ومن كانت حقيقته يقبل ، و : من كانت حقيقته يقبل

(١٧-١٨) ج : لا

(١٩) ج : لا

(٢٠) ج : لا

(٢١) ج : لا

(٢٢) ج : لا

(٢٣) ج : لا

(٢٤) ج : لا

(٢٥) ج : لا

(٢٦) ج : لا

(٢٧) ج : لا

٦٨ - قال الشيخ صدرالدين القونوى^(١) (٢ قدس الله سره^(٣)) فى تفسير الفاتحة : كان من جملة ما من^(٤) الله^(٥) على عبده ، أراد به نفسه ، أن^(٦) أطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوى^(٧) (على كل^(٨) علم^(٩) جسم^(١٠) ، وأراه^(١١) أنه ظهر^(١٢) عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتي^(١٣) (٩ القدرة والإرادة^(١٤) منصبغاً^(١٥) بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة ، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام ، وعيشته^(١٦) حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام^(١٧) .

٦٩ - فالذى^(١٨) يظهر من كلام هؤلاء الأكابر^(١٩) أن الكلام^(٢٠) الذى هو صفته سبحانه ليس سوى^(٢١) إفادته وإفاضته^(٢٢) مكنونات علمه على من يريد إكرامه^(٢٣) وأن الكتب المنزلة المنظومة^(٢٤) من حروف وكلمات القرآن وأمثاله أيضاً كلامه ، لكنها^(٢٥) من بعض صور تلك الإفادة والإفاضة^(٢٦) ظهرت بتوسط العلم والإرادة والقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة ، يعنى عالم المثال ، من بعض^(٢٧) مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه^(٢٨) .

(١) د هـ و : القونوى ، ز : القونوى (٢-٣) ب د : قدس سره

(٤) ج ز : + به ، د : + تعالى ، و : + تعالى به

(٥) ج : اذ

(٦) و : - علم

(٧) و : صفة

(٨) ج و : متصفاً ، هاشم ج : منصبغاً (خ) ، هـ : ومتصبغاً

(٩) ج : و غيبه

(١٠) د هـ و : والذى

(١١) د : الا

(١٢) ج : + الكلمات

(١٣) ج : + الازافة ، هاشم ج : الازافة (ظ)

(١٤) د : + من

(١٥) د : + و تعالى

(١٦) د : + و تعالى

(١٧) د : + و تعالى

(١٨) د : + و تعالى

(١٩) د : + و تعالى

(٢٠) د : + و تعالى

(٢١) د : + و تعالى

(٢٢) د : + و تعالى

(٢٣) د : + و تعالى

(٢٤) د : + و تعالى

(٢٥) د : + و تعالى

(٢٦) د : + و تعالى

(٢٧) د : + و تعالى

(٢٨) د : + و تعالى

٧٠ - فالقياسان المذكوران في صدر (١) المبحث (٢) ليسا بمتعارضين في الحقيقة، فإن المراد بالكلام في القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه، (٣) وفي الثاني ما ظهر (٤) في البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فريق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم.

٧١ - قال بعضهم في قوله تعالى وإذ قال ربكك ليملأنيك إنني جاعل في الأرض خليفته : أعلم (٥) أن هذه المقولة تختلف باختلاف العوالم التي يقع (٦) التناول فيها، فإن كان واقعاً في (٦) العالم المثالي (٦) فهو شبيه بالمكاملة (٨) الحسية، وذلك بأن يتجلى لهم الحق (٩) تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول، وإن كان واقعاً في عالم الأرواح من حيث تجردا فهو كالكلام النفسى، فيكون قول الله (١٠) لهم إلقاءه (١١) في قلوبهم المعنى المراد. ومن هذا يتنبه القطين على كلام الله تعالى (١٢) ومراتبه، فإنه عين المتكلم في مرتبة ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسى، وإنه مركب من الحروف ومعبر (١٣) بها (١٤) في عالمى المثال والحس بحسبها.

(١) هـ : صدر (٢) هـ و : البحث

(٣) د : تعالى (٤) ج : ظهرت

(٥) د : - أعلم (٦) د : تقع

(٧-٧) ج : د : عالم المثال ، هـ : العالم المثال

(٨) هـ و : للمكاملة (٩) د : + سبحانه وتعالى

(١٠) ب : + تعالى ، د : + سبحانه وتعالى

(١١) د : + سبحانه وتعالى (١٢) د : + وتقدس ، هـ و : - تعالى

(١٣) ج : وتعين ، هاشم ج : ومعبر (خ ص ح)

(١٤-١٤) أ ب : في العالم المثالى والحسى ، هاشم أ : في عالمى المثال والحس،

ج : هـ : في عالمى المثالى والحسى ، و : في عالم المثالى والحسى

٧٢ - (١) القول في بيان أن لا قدرة للممكن (١). ذهب الشيخ ابوالحسن الأشعرى (رحمه الله (٢) إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى (٣) وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل (٤) الله سبحانه (٥) أجرى عادته بأنه (٦) يوجد في العبد قدرة واختياراً، (٧) (٨) فإذا لم (٩) يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها، (١٠) فيكون فعل العبد مخلوقاً لله (١١) إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد ، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه (١٢) تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له . [٤٥]

٧٣ - وقال الحكماء : هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (١٢) بقدرة يخلقها (١٣) الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .
٧٤ - ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود (١٤) الحق (١٥) سبحانه وتعالى (١٦) لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب (١٧) التكثير (١٨) والتقيد (١٩) إنما

(١-١) د : القول في أفعال العباد ، هـ و : - القول للممكن ، هاشم و : القول

في الاختيار (ص ح) ز : في بيان ان لا قدرة للممكن

(٢-٢) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د و : - رحمه الله

(٣) أ ب هـ : - تعالى (٤) ب : + ان

(٥) ب : - سبحانه ، و : + تعالى (٦) ب : بأن ، هاشم أ : بأنه (خ)

(٧) د : واختيار (٨-٨) هاشم ج : اما اذا لم (ن)

(٩) ز : لها (١٠) د ز : + تعالى

(١١) د : - منه (١٢) ج : + عنها

(١٣) ز : يخلقه (١٤) ج : وجود

(١٥-١٥) أ : تعالى ، ط : سبحانه (١٦) ط : مرتبة

(١٧) د ط : الكثرة ، هاشم أ : الكثرة (خ) ، هاشم د : التكثير (خ) ، ج : الكون

(١٨) ج د ط : التقيد ، هاشم د : التقيد (خ)

تنزل بأحدية جمع^(١) جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت^(٢) ذاته في هذا النزول بحسب استعدادات القوابل^(٣) كذلك تقيدت^(٢) صفاته وأسمائه بحسبها ، فعلم العباد^(٤) وإرادتهم وقدرتهم^(٤) كلها صفات الحق سبحانه^(٥) تنزلت من مرتبة إطلاقها^(٦) إلى مراتب التقييد^(٦) بحسب استعدادات العباد ، فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها^(٨) لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم^(٩) وظهورها فيهم وتقييدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك . ومعنى كونها^(١٠) مكسوبة لهم^(١١) أن^(١١) لخصوصيات استعداداتهم^(١١) مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها^(١٢) المؤثرة فيها لا أن لهم تأثيراً فيها .

٧٥ - القول^(١٣) في صدور الكثرة عن^(١٣) الوحدة . ذهب^(١٤) الأشعرية^(١٥) إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة^(١٦) كثرة لا تخصي مستندة^(١٧) بلا واسطة إلى الله تعالى^(١٧) مع كونه^(١٨) منزهاً^(١٩) عن التركيب .

(١) أ : - جمع

(٢) ط : تقييد

(٣) أ : + و تعالى

(٤) ج : - إلى التقييد ، د : ط : إلى التقييد ، هامش د : التقييد (خ)

(٥) د : القوابل ، هامش أ : القوابل (خ)

(٦) ط : - وحدها

(٧) ج : ط : مرتبتهم

(٨) ط : - منسوبة اليهم .

(٩) ج : + الغير

(١٠) ج : (١٣-١٣) ج : في صدور الكثرة من ، د : في صدور الكثير من ، هامش د : صدور

الكثرة عن الوحدة ، ط : في كيفية صدور الكثرة عن

(١١) د : ذهبت

(١٢) أ : الأشاعرة ، هامش أ : الأشعرية (خ)

(١٣) د : الكثيرة

(١٤) ج : + تعالى

(١٥) د : مستند

(١٦) ط : متنزها

(١٧) ج : + تعالى

٧٦ - والحكماء منعوا جواز^(١) استناد الآثار المتعددة إلى^(٢) المؤثر الواحد البسيط^(٢) إلا بتعدد آلائه ،^(٣) كالنفس الناطقة^(٤) يصدر^(٥) عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلائها التي هي الأعضاء والقوى الحائلة فيها أو بتعدد^(٦) شرط أوقابل^(٦) كالعقل الفعال على رأيهم ، فإن الحوادث في^(٧) عالم العناصر^(٧) مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة .

٧٧ - وأما^(٨) البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل ، كالمبدأ الأول ، فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد . وبنوا على ذلك كيفية صدور^(٩) الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي إن شاء الله تعالى . ولا يلتبس^(١٠) عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة .^(١١)

٧٨ - ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه وقوادح فيما ذهب إليه من مخالفة^(١٢) ، والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك ، لكن خالفهم^(١٣) في كون المبدأ الأول كذلك ، فإنهم يثبتون له^(١٣) تعالى^(١٤) صفات ونسباً^(١٥) مغايرة له عقلاً^(١٥) لا خارجاً كما سبق ، فيجوزون^(١٦) أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة من حيث كثرة

(١) ط : - جواز

(٢) ط : مؤثر واحد بسيط

(٣) د : + فانه

(٤) أ : تصدر

(٥) ط : (٧-٧) أ : العالم العنصرية ، ط : عالم العنصر

(٦) د : (٩) د : صدور

(٧) ط : (١٠) ط : + ولا يذهب

(٨) ج : (١٢) ج : خالفهم

(٩) د : (١٤) د : سبحانه وتعالى

(١٠) ج : (١٦) ج : فيجوز

(١١) د : (١٥-١٥) أ : تغايره عقلا ، د : مغايرة عقلا

(١٢) ج : (١٦) ج : فيجوز

صفاته^(١) واعتباراته، وأما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته يلحقه^(٢) سائر الاعتبارات وبواسطة^(٣) كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية.

٧٩ - فالصوفية^(٤) يوافقون الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، ويوافقون المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ويخالفونهم في تجويز صدور^(٥) الكثرة عن الواحد الحقيقي.

٨٠ - ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقي لاجابة لهم إلى تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية، فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبار^(٦) مختلفة، كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه^(٧) والثلاثية^(٨) باعتبار الثلاثة معه^(٩) وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير.

٨١ - ولما كان المبدأ الأول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه في صدور^(١٠) الكثرة عنه^(١١) محتاجة^(١٢) إلى لطف قريحة، فنورد الوجه الممكن فيه^(١٣) وهو^(١٤) أن نفرض^(١٥) الواحد الأول^(١٦)، والصادر عنه ب وهو في المرتبة الثانية، فلا يتوسط ب يكون أثر وليكن ج وليب وحده أثر وليكن د، وهما في المرتبة الثالثة، ثم

- | | |
|--|----------------------------|
| (١) ج : + ونسبه | (٢) ج : تلحقه |
| (٣) ج : و بواسطته | (٤) ط : + رحمهم الله تعالى |
| (٥) ج : صدوره | (٦) ج : - باعتبارات |
| (٧) ج : - معه | (٨) ج : و ثلاثية |
| (٩) ج : - معه | (١٠-١١) د : الكثير منه |
| (١١) أ ج : د : محتاجا | (١٢) د : - فيه |
| (١٣) د : فهو | (١٤) أ : يفرض |
| (١٥) ج : + وهو المرتبة الاولى، ط : + تعالى | |

يكون ل ا مع ج أثر وليكن ه، ول ا ب مع ج أثر وليكن ز،^(١) ول ا مع د أثر وليكن ح، ول ا ب مع د أثر وليكن ط، وليب مع ه^(٢) أثر وليكن ي، وليب مع د أثر وليكن ك،^(٣) ول ج وحده أثر وليكن ل، ول ز^(٤) وحده أثر وليكن م، ول ج د معاً أثر وليكن ن، ومن ا ج د أثر وليكن س، ومن ب ج د أثر وليكن ع، ومن ا ب ج د أثر وليكن ف.

٨٢ - المرتبة الأولى ا . المرتبة الثانية ب من ا . المرتبة الثالثة ج من ا ب، ود من ب . المرتبة الرابعة^(٥) ه من ا ج، ز من ا ب ج،^(٦) ح من ا د،^(٧) ط من ا ب د،^(٨) ي من ب ج،^(٩) ك من ب د،^(١٠) ل من ج،^(١١) م من د،^(١٢) ن من ج د،^(١٣) س من ا ج د،^(١٤) ع من ا ب ج د،^(١٥) وهى في المرتبة الرابعة.

٨٣ - وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعلى،^(١٦) مثلاً ب بالنظر إلى ا، وج بالنظر إلى ا و إلى ب وإليهما،^(١٧) وكذلك في د^(١٨) بالنظر إلى ا و إلى ب وإلي كليهما

- | | |
|--|-------------------------------|
| (١) د : ن | (٢) د : ج |
| (٣) ج : ل | (٤) ج : ولد، د : ولن، ط : ولب |
| (٥) ج : + من | (٦-٧) د : ل من ا ي |
| (٧-٧) د : ي من ا ج | (٨-٨) د : ك من ب ي |
| (٩-٩) أ : م من ز، د : م من ي، ط : م من ب | |
| (١٠-١٠) د : ن من ج ي | (١١-١١) د : س من ا ج ي |
| (١٢-١٢) ج : ع من ا ب ج د، د : ع من ب د ج ي، ط : ع من ا ب ج | |
| (١٣-١٣) د : ف من ا ب ج ي، ط : د من ب ج د | |
| (١٤-١٤) ج : اثني عشرة، ط : اثنا عشر | |
| (١٥) أ : - في | (١٦) د : العالى |
| (١٧) ج : والى كليهما | (١٨) د : ط |

وعلى هذا القياس فيما دونها ^(١) صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك ^٧ فإن ^(٢).
تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلانهاية،
ويمكن أن يكون للأول ^(٣) باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه ^(٤) بهذه الاعتبارات
موجودات لانهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض .

٨٤ - قالوا : ويكون ^(٥) في العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد ^(٦) أربعة اعتبارات :
أحدها وجوده وهو له من الأول ^(٨) وماهيته ^(٩) وهي له من ذاته ، وعلمه ^(١٠) بالأول وهو
له بالنظر إلى ^(١١) الأول ، ^(١٢) وعلمه ^(١٣) بذاته وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر ^(١٤) عنه
بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته ^٧ وعقله ونفسه ^٧ وإنما أوردوا ^(١٥) ذلك
بطريق المثال ليؤقف ^(١٦) على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع
القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد .

٨٥ - ولم يدعوا أنهم وافقون ^(١٧) على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ^(١٨)،
ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل

منها نظراً ^(١) إلى الأفلاك التسعة ^(٢) الكلية ، ^(٣) وأما أكثر ^(٤) فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة
وحر كاتها مختلفة ، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس ، ولم يتعرضوا للكواكب ^(٥)
السيارة والثابتة ، ^(٦) أن يصدر من ^(٧) المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات
بعضها بتوسط بعض وباعتبار دون اعتبار ^٧ وهذه الاعتبارات ليست مفروضة ^(٨)
وليست ^(٩) بغلة ^(١٠) تامّة لشيء ، ^(١١) بل إنما ^(١٢) هي اعتبارات انضافت ^(١٣) إلى مبدأ
واحد ، فتكثر ^(١٤) بسببها معلولاته ^(١٥) ، ولا يجب كون الاعتبارات أموراً وجودية عينية
بل يكفي كونها عقلية ، فإن الفاعل الواحد تفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو
عدمية أفعالا ^(١٦) كثيرة .

٨٦ - وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات
المنتشئة ^(١٧) بعضها عن بعض المبتدئة ^(١٨) عن ^(١٩) اعتبار واحد هو الصادر الأول ، وينتشيء ^(٢٠)
منه ^(٢١) الاعتبارات الآخر ، ويصدر ^(٢٢) بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية
في مرتبة واحدة .

- (١) ج : بالنظر
(٢) ج : وما أكثر منها ، ط : لا لأنها لا يجوز أن تكون أكثر
(٣) ج : هاشم د : والثابت (خ)
(٤) ج : + السبعة
(٥) ج : ط : عن
(٦) ج : فيحوز
(٧) ج : معرضة
(٨) ج : علة
(٩) ج : أ : واما ، ط : إنما
(١٠) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١١) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٢) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٣) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٤) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٥) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٦) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٧) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٨) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(١٩) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(٢٠) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(٢١) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)
(٢٢) ج : أ : هاشم د : والثابت (خ)

- (١) ج : دونهما
(٢) ج : + تعالى
(٣) ج : ط : عنه
(٤) ج : ط : عنه
(٥) ج : ط : يكون
(٦) ج : ط : + تعالى
(٧) ج : ط : + تعالى
(٨) ج : ط : + تعالى
(٩) ج : ط : + تعالى
(١٠) ج : ط : + تعالى
(١١) ج : ط : + تعالى
(١٢) ج : ط : + تعالى
(١٣) ج : ط : + تعالى
(١٤) ج : ط : + تعالى
(١٥) ج : ط : + تعالى
(١٦) ج : ط : + تعالى
(١٧) ج : ط : + تعالى
(١٨) ج : ط : + تعالى

٨٧ - وهذه الأمور الوجودية تنقسم ^(١) أولاً إلى قسمين : ^(٢) قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من ^(٣) وجه واحد وهو كونه في حقيقته ممكناً مخلوقاً، فيمكنه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف ^(٤) قبوله للوجود من موجد له واتصافه به على شرط غير الحق سبحانه، وهذا القسم له الأولوية الوجودية في مرتبة الإيجاد، ويختص بهذه المرتبة ^(٥) القلم الأعلى والملائكة المهيمنة ^(٦) والكُـمـل والأفراد من بعض الوجوه، ^(٧) يغنى من حيث أرواحهم المجردة ^(٨) لا من حيث تعلقها ^(٩) بأبدانهم العنصرية، والقسم الآخر، مع أنه ممكن ^(١٠) في ذاته، ^(١١) وجوده متوقف ^(١٢) على أمر وجودي غير ^(١٣) محض الوجود ^(١٤) الحق، ^(١٥) وهذا الأمر الوجودي إما واحد كالقلم مع اللوح وإما أكثرهما في سائر الموجودات.

٨٨ - وظهر ^(١٦) من هذا التقرير ^(١٧) أن المصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عيني لا موجود في رتبته ^(١٨) وهو العقل الأول، وعلى مذهب الصوفية ^(١٩) نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يشبّهون في رتبته ^(٢٠) موجودات أخر كما سبق.

(١-١) ج : أول ما ينقسم قسمين ، د : الى ما ينقسم قسمين ، ط : أول ما تنقسم

الى قسمين

(٢) ج : فى (٣) أ : + عليه

(٤) ج : الرتبة (٥) ج : المهيمية

(٦) ج : الوجود (٧-٧) هامش أ : تحرد (ظ) [أرواحهم]

(٨) د : تعلّهم ، هامش د : تعلّهم (خ)

(٩) ج : يمكن

(١٠-١٠) ج : وجوده يتوقف ، د : يتوقف وجوده

(١١-١١) ج : مختص بوجود (١٢) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٣) ط : فظهر (١٤) ج : التقدير

(١٥) ج : د : مرتبته (١٦) ط : + رحمهم الله تعالى

(١٧) ج : رتبة ، د : مرتبته

٨٩ - قال الشيخ صدر الدين القونوى (قدس الله سره) : وذلك الواحد الصادر أولاً ^(١) عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات ، يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل الأول ^(٢) أيضاً وبين ^(٣) سائر الموجودات ، وليس ^(٤) ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة : ثم قال ^(٥) (قدس سره) بعد ذلك : وهذا الوجود العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك .

٩٠ - ولا يخفى على الفطن ^(٦) أنه إذا لم يكن الوجود مغايراً ^(٧) للوجود الحق ^(٨) ما تحققت القوابل لولم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيني أصلاً .

٩١ - وهذه النسبة الانبساطية ^(٩) تحققت النسب ^(١٠) الاسماءية ^(١١) للذات الإلهية

(١-١) أ : - قدس الله سره ، د : قدس سره ، ط : قدس الله تعالى سره

(٢) د : الاول (٣) أ : د : - الاول

(٤) ج : وهى (٥) أ : ليس

(٦-٦) أ : قدس الله سره (٧) ج : + العارف

(٨) أ : باعتبار مغايرته ، هامش أ : باعتبار مغايراً للوجود (خ صبح)

(٩) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٠) ط : + الاول (١١-١١) ج : ط : - فالصادر والانبساط

(١٢) ط : + المحقق

(١٣) أ : والانبساط ، هامش أ : الانبساطية (خ)

(١٤) ط : النسبة (١٥) ج : الايجابية

والحقائق الكونية في مرتبة العلم الألهي ، فهي سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها إلى
(١) اعتبار آخر ، (١) بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها ، وانبساط الوجود بالظهور بصور (٢)
القوابل ليس بالمرة ، بناءً على أصل امتناع صدور الكثرة من (٣) الواحد الحقيقي ، فيجب
أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشي (٤) منها (٥) الظهور بصور سائر القوابل (٦) منتشياً
بعضها من بعض .

٩٢ - وأما انبساطه على القوابل (٦) لإيجادها (٧) في العين (٨) فلا يلزم أن يكون (٩)
على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون المصادر أولاً بالوجود العيني أكثر من واحد كما ذهب
إليه الصوفية الموحدة (٩) قدس الله أسرارهم (٩) .

حواشي الجامي

على

الدرة الفاخرة

(١) ج : ط : اعتبارات آخر (٢) ج : بصورة

(٣) ط : عن (٤) ط : ينشأ

(٥) أ : بها ، هاشم أ : منها (خ) منه (خ اصح)

(٦-٦) ج : - منتشياً القوابل (٧) ط : لاتحادها

(٨-٨) أ : فلا بد ان يكون ، هاشم أ : فلا يلزم ان يكون ، ج : - فلا يكون ،

ط : فلا يكون

(٩-٩) ج : - قدس الله أسرارهم ، د : قدس الله تعالى أسرارهم ، ط : رحمهم الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - وذهب^(١) بعضهم إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات، فن ذهب^(٢) إلى أنه زائد على الذات أراد به الكون ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير^(٣) المبحث^(٤) يرتفع الاختلاف^(٥) ويخدشه^(٦) أن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة.

٢ - (١) فإن قلت: يلزم على مذهب المتكلمين أن يكون لكل شيء وجودان [أ] وعلى مذهب الحكماء ثلاثة^(٧) وجودات، [ب] قلت: أجيب من جانب المتكلمين بأن^(٨) معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً، ومن جانب الحكماء بأن هذا التباين^(٩) إنما هو بحسب العقل^(١٠) لا غير فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو^(١١) الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان، على أننا لو فرضنا كون الوجود زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضاً^(١٢) كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم^(١٣) العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة، ولو

(أ ه م ن)

(٢) م : - ذهب

(١) أ ه : ذهب

(٤) أ : البحث

(٣) ن : تجوير

(٦) ه : يجد فيه ، م : يجد منه

(٥) أ : الاختلافات

(أ ه م ن)

(٨) م : + قلت

(٧) م ن : ثلاث

(١٠) م : - هو

(٩) ن : التعقل

(١٢) أ : المفهوم

(١١) ن : - ايضاً

سُئِلَ فالتَّحَادُ (١) الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري ، فمن أين يلزم في الانسان وجودان .

(٢) وفيه تأمل ، فإن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو في العقل لا في الخارج كما حَقَّقَ في موضعه ، فإذا (٢) تغاير الوجودان (٣) عقلاً يلزم أن يكون للماهية وجودان (٣) كما لا يخفى ، وأجيب عنه ٧ بأن الوجود العقلي نوعان : وجود أصيل كوجود العلم مثلاً ووجود ظلي كوجود المعلومات ، والتغاير بين الوجودين عقلاً إنما هو بالاعتبار (٤) الثاني لا الأول ، ولا شكك أن اتصاف الماهية بالوجود في العقل إنما هو بالوجود (٥) الأصيل (٦) لا الظلي ، ولا يخفى على المتفطن الخبير أن القول بأن (٧) اتصاف الماهية الخارجية (٨) بالوجود الخارجي إنما هو في العقل يستلزم (٩) أن يرتفع (٩) الوجود الخارجي بارتفاع العقول (١٠) رأساً وبطلانه أظهر من أن يخفى ، كيف ويلزم منه أن لا يكون اتصاف الواجب (١١) سبحانه (١٢) بالوجود الخارجي إلا في العقل ، وإذا (١٣) ارتفعت العقول لم يبق موجوداً (١٤) فلا يكون واجباً .

(٣) فإن قلت : لا يلزم من ارتفاع العقل ارتفاع الوجود الخارجي بل يبقى (١٥) باعتبار علم الموجد سبحانه ، قلت (١٦) : ما (١٧) تقول في وجود (١٨) الموجد سبحانه ؟

(١) ن : اتحاد

(٢) م : وإذا

(٣-٣) م : - عقلاً ... وجودان

(٤) ن : باعتبار

(٥) هـ : بوجودها ، م ن : بوجود

(٦) ن : الاصل

(٧) م هـ : في

(٨) م : خارجية ، ن : - الخارجية .

(٩-٩) م : - ان يرتفع

(١٠) م : الوجود الخارجي

(١١) م هـ : وجوده

(١٢) ن : - سبحانه

(١٣) م هـ : فإذا

(١٤) هـ : + أصلاً

(١٥) م : يتبقى

(١٦) م : قلنا

(١٧) م : - ما

(١٨) ن : - وجود

٧ فإن توقفه على علمه به (١) سبحانه يتنافى الوجوب ، ثم اعلم أن ما قيل من أن ثبوت شيء (٢) لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجي إنما يصح فيما (٣) عدا الوجود ، وأما في (٤) الوجود فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق ، بل ينبغي أن يكون عند الاتصاف (٥) موجوداً ولا شكك أنه عند الاتصاف (٥) موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر ، وليس هذا من قبيل الاستثناء في المقدمات (٦) العقلية فإن العقل إنما يحكم بذلك مطلقاً لذهوله عن خصوصية الوجود ، فإذا تنبّه لذلك لم يحكم بها كلياً إلا فيما عدا الوجود ، كيف (٧) ولو حكم بها (٨) كلياً يلزم أن يتوقف اتصاف الماهية في العقل بالوجود الخارجي على وجودها في العقل ، واتصافها (٩) بالوجود في العقل (١٠) على وجود آخر سابق (١١) وهلم جراً ، فيلزم التسلسل (١١) وليس هذا من قبيل التسلسل (١١) في الأمور الاعتبارية فإن كل سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلا يتحقق (١٢) بدونه ، تأمل . (١٣)

[تعليقاتان للمؤلف :]

[أ] يعني (١٤) المفهوم العام والخصّة .

[ب] يعني (١٥) المفهوم العام (١٦) وخصّته والوجودات الخاصّة . (١٧)

(١) م : - به

(٢) ن : الشيء

(٣) أ : في ما

(٤) م هـ : - في

(٥-٥) أ : - موجوداً الاتصاف

(٦) م : العدميات

(٧) م هـ : تأمل

(٨) م هـ : به

(٩) م : وايضاً فيها

(١٠-١٠) م هـ : - على سابق

(١١-١١) م : - وليس التسلسل

(١٢) ن : تحقق

(١٣) م : فليتأمل

(أ ج د هـ ن)

(١٤) أ : اي ، ج : معنى

(١٥) أ : اي

(١٦) أ : - العام

(١٧-١٧) أ ج : والخصّة والوجود الخاص

٣- . يعنى (١) المفهوم العام والخصه .

٤- . فسقط (٢) بذلك ما يقال من أن معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج ومعلوم لكل أحد ، وحقيقة الواجب موجودة غير معلومة فلا يكون هو [أ] إياها .
[ب] فإن ما (٣) هو مفهوم (٤) اعتبارى ومعلوم (٢) لكل أحد إنما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا (٥) حقيقة الوجود .

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] أى الوجود .

[ب] أى الحقيقة .

٥- (١) اعلم إن معنى (٦) الوجود والكون (٦) والثبوت (٧) والحصول والتحقيق إذا أُريد بها المعنى المصدري مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية التى لا يحادى بها أمر فى الخارج ، وهو زائد على الحقائق (٨) كلها (٩) واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه (١٠) للعقل (٩) أن يتعللها مجردة عن الوجود أولاً ، ثم يحكم عليها بالوجود ، لا (١١) بحسب الخارج بأن يكون فى الخارج أمر هو الماهية وآخر هو الوجود ، (١٢) وأنه غير (١٣) محمول على الموجودات الخارجية

(أ ب ه م)

(١) ب : أى

(أ هى م)

(٢) أى : فيسقط

(٣-٣) ه : يكون مفهوماً اعتبارياً ومعلوماً

(٥) م : ولا

(٤) م : امر

(أ ب ي)

(أ طى ن)

(٦-٦) ن : الكون والوجود

(٧) ط : ن : - والثبوت

(٩-٩) ن : - واجبها للعقل

(٨) ن : الذوات

(١٠) ط : ان

(١١) ط : ولا

(١٢-١٢) ط : ن : وغير

مواظاةً بل الذهنية أيضاً إلا (١) على حصصه المتعينة بإضافته (٢) إلى الحقائق فما ذهب إليه الحكماء من أن الوجود الخاص الواجب الذى هو عين ذات الواجب تعالى (٣) فرد من أفرادهِ غير صحيح ، وكيف (٤) يصح ذلك وهم مصرحون (٥) بأنه من المعقولات الثانية التى لا يحادى بها أمر فى الخارج كما مر .

(٢) ثم إنه لا يشك عاقل فى أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون نفس حقيقة الواجب (٦) (الذى هو مبدأ الموجودات ، (٧) فكيف يُظن بالصوفية القائلين بوحدة الوجود وجوبه (٨) أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور ، (٩) ويورد عليهم ما يورد (٩) على القول بهذا ، والذى يُفهم (١٠) من تصفح كلام محققهم هو أن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور بسبب (١١) اقترانه بالماهيات وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات ، وذلك الأمر هو الوجود حقيقة ، وهو حقيقة الواجب تعالى . والوجود بالمعنى (١٢) المذكور أثر من آثاره وعكس من أنواره ، وهو (١٣) متحقق (١٤) فى نفسه (١٥) محقق لما (١٥) سواء قائم بذاته مقوم (١٦) لما عداه ، ليس عارضاً للماهيات بل الماهيات عارضة له قائمة به على وجه لا يُخيل بكمال قدسه ونعت جلاله ، (١٧) وسيأتى بسط (١٨) الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى . (١٧)

(٢) ن : بإضافة

(١) ط : بل

(٤) ط : كيف

(٣) ن : - تعالى

(٦) ط : + تعالى

(٥) ط : يصرحون

(٧-٧) ط : - الذى الموجودات ، ن : مبدأ الموجودات

(٨) ن : وجوابه

(٩-٩) ن : ويورد عليهم ما يرد ، ط : فرد عليهم ما يرد

(١١) ن : سبب

(١٠) أ : نفهم

(١٣-١٣) ط : - متحقق فى نفسه

(١٢) ط : - بالمعنى

(١٥) ن : بما

(١٤) ن : يتحقق

(١٧-١٧) ط : - وسيأتى ... تعالى

(١٦) ط : مقيم ، ن : مقدم

(١٨) ن : - بسط

٦ - ليس للوجود أفراد حقيقية كما للإنسان مثلاً، فإن الوجود حقيقة واحدة لاكثر فيها ، وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات ، والإضافة أمر اعتباري ، فليس لها أفراد موجودة متغيرة ^(١) حقيقية متغيرة ^(٢) لحقيقة الوجود .

٧ - فإنه ^(٢) يختلف في الجزئيات مع أنه عارض واحد كالبياض مثلاً ، فإنه يختلف في جزئياته وذلك الاختلاف لا يُخِلُّ بوحده ^(٣).

٨ - ذهب أهل الله إلى أن الوجود باعتبار تنزُّله إلى مراتب الأكوان وظهوره في حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتد خفاؤه فيضعف ^(٤) ظهوره وكمالاته ، وباعتبار قلتها يشتد نوريته ويقوى ظهوره فيقوى ظهور كمالاته وصفاته ، فيكون إطلاقه على القوى أولى إطلاقه على الضعيف .

٩ - التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية وشدة الظهور في القار ^(٥) الذات ^(٦) وضعفه في غير القار الذات ، كما أن التفاوت بين ^(٧) أفراد الإنسان ليس في نفس الإنسانية بل بحسب ظهور خواصها فيها ، ^(٨) فلو كان ذلك التفاوت مخبراً للوجود من أن يكون عين ^(٩) حقيقة الأفراد ^(١٠) لكان مخرجاً للإنسان من أن يكون عين حقيقة أفراد ، والتفاوت الذي بين أفراد الإنسان لا يمكن مثله في أفراد شيء آخر من الموجودات ، ولذلك صار بعضها أعلى ^(١١) مرتبة وأشرف مقاماً من الأملاك

(أ هـ م)

(١-١) أى : حقيقة متغيرة ، م : حقيقته متغيرة

(أ هـ م ن)

(٢) م : بانه (٣) ن : بواحدته

(أ هـ م)

(٤) م : فيضعف

(أ هـ م ن)

(٥) ن : قار (٦-٦) أ : - وضعفه ... الذات

(٧) م : عن (٨) ن : - فيها

(٩) م : عن (١٠) أ : افراده

(١١) م : على

وبعضها أسفل رتبة وأخس حالاً من البهائم .

١٠ - قال الشيخ صدر الدين ^(١) القنوي ^(٢) (رضي الله عنه ^(٣)) في موضع تصدي فيه لتعليل مسئلة ^(٤) من مسائل هذه الطريقة باسان أرباب النظر : اعلم أن غرضي من ذكر هذا التعليل ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة ^(٥) عند السامعين بهذا التعليل ^(٦) ولا بيان مستندى في القول بها ، فإن المستند والدليل عندى في هذا ومثله إنما هو الكشف الصريح والدوق الصحيح ، بل ذكر هذا ونحوه يقع في غالب الأمر تأنيساً للمحجوبين وأهل الإيمان الضعيف بهذه الطريقة وأربابها ^(٧) بقية ^(٨) حكم تردد ^(٩) باقى في محلهم ^(١٠) .

١١ - كذا قال ^(٩) عين القضاة المسمندانى قدس سره في تهايدته ، وقال أيضاً فيها : لا تبادر إلى التكذيب فيما لا يدركه عقلك الضعيف ، فإن العقل خَلِيق لإدراك بعض الموجودات كما أن البصر خَلِيق لإدراك بعض المحسوسات ، وهو عاجز عن إدراك ^(١٠) المشمومات والمسموعات ^(١١) والمذوقات ، فكذلك العقل يعجز عن إدراك كثير من الموجودات ، نعم هو مُدرك ^(١٢) لأشياء ^(١٣) محصورة قليلة بالإضافة إلى كثرة ^(١٤) الموجودات التى هو عاجز عن إدراكها .

١٢ - قال الشيخ صدر الدين القنوي ^(١٥) : إن للعقول حداً تقف ^(١٦) عنده من

(أ هـ م ع)

(١) م : العين (٢) ع : القنوي

(٣-٣) هـ : قدس الله تعالى سره ، ع : قدس سره

(٤) أ : مسألة (٥) ع : - المسئلة

(٦) م : بقية (٧) ع : بقية

(٨) ع : كلهم

(أ هـ م)

(٩) هـ : قاله (١٠-١٠) م : المسموعات والمشمومات

(١١) م : يدرك (١٢) م : الاشياء

(١٣) م : كثيرة من

(أ هـ م)

(١٤) هـ : القنوي قدس سره ، م : القنوي

(١٥) م : يقف

حيث ^(١) هي مقيّدة بأفكارها ، فقد تحكم ^(٢) باستحالة أشياء ^(٣) كثيرة هي ، عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة ، من قبيل الممكنة ^(٤) الوقوع بل واجبة الوقوع ، لأنه لا أحد للعقول المطلقة تنف ^(٥) عنده بل ترقى ^(٦) دائماً فتتلقى ^(٧) من الجهات العلية والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : « مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » .

١٣ - (١) اعلم أن ^(٨) الحكيم الوهاب ^(٩) عزّ شأنه ^(١٠) أعطى للإنسان ^(١١) عدة قوى ظاهرة وباطنة يترتب على كل منها نوع من الآثار ، ولكن اقتضت حكمته أن لا يبلغ ^(١٢) قدر هذه القوى مبلغاً يترتب عليه جميع مراتب تلك الآثار ، ^(١٣) فلا يكون ^(١٤) قوته البصريه تقى بإبصار ^(١٥) كل ما يمكن أن يُبصر ولا قوته ^(١٦) السمعية بسماع كل ما يمكن أن يُسمع إلى غير ذلك ، وكذلك قوته العقلية أيضاً ، وإن كان ^(١٧) أتمّ قواه ، ^(١٨) ليس من شأنها أن تدرك ^(١٩) حقائق الأشياء وأحوالها حتى الأمور الإلهية إدراكاً قطعياً لا يبق معاً ترتيباً ^(٢٠) اصلاً .

(٢) م : يحكم

(٤) هـ : - الممكنة

(٦) هـ : تترقى

(٩-٩) ج س : الوهاب الحكيم

(١١) ج س : الانسان

(١٣-١٣) س : فالقوة البصرية لا تقدر بإبصار

(١٥) س : القوة

(١٧) س : قوة

(١٩) ج : يدري

(١) م + : ما

(٣) ي : امور

(٥) م : يقف

(٧) م هـ : فيتلقى

(أ ج ي س)

(٨) ج - : ان

(١٠) س : اسمه

(١٢-١٢) ج : فرد من القوى

(١٤) ج - : يكون

(١٦) ي : كانت

(١٨) س : ليست

(٢٠) س : الشك والارتباب

(٢) كيف و الفلاسفة الذين يدعون ^(١) أنهم علموا ^(٢) جميع غوامض الإلهيات باستقلال العقل وزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أذكاء ^(٣) أجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما يجرأ أن أعينهم ومشاهد أبصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته ، وكذلك ^(٤) اختلفوا في حقيقة النفس التي هي ^(٥) أقرب الأشياء إليهم اختلفوا كثيراً . فمن كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة بنيته يأخذها بيده وينظر إليها بعينه ويبدل ^(٦) غاية جهده في التفكير فيها طالباً للاطلاع على حقيقتها كيف يظن ^(٧) هو بنفسه أو غيره به ^(٨) أنه وقف ^(٩) باستقلال عقله واستبداد ^(١٠) فكره وقوفاً قطعياً على اسرار أحوال الصانع ذي العزة والجبروت وأحاط ^(١١) وإحاط تامة بدقائق الملك والمملوك .

(٣) وكثيراً ما يظن ^(١٢) شخص نازل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل ^(١٣) المعرفة بالأشياء من ^(١٤) يلعبون باللعب غرائب ^(١٥) صور يُفرض ^(١٦) منها العجب ويتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لأحد بمجرد الفكر إلى حقيقتها الوصول ^(١٧) ، فمعجائب شأن الله ^(١٨) وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت آهون وأبين من تمويه ^(١٩) هذا العاجز الدليل ، كلاً فإن بعضاً منها ، وإن كان مما يستقل ^(٢٠) العقل فيه ^(٢١) بإقامة الدليل ، فكثير ^(٢٢) منها

(١-١) ج : - انهم علموا

(٣) س : وكذا

(٥) ي : وهذا

(٧) س : - وقف

(٩) س : + يقف

(١١) س : + من

(١٣) ج : فمن ، س : - ممن

(١٥-١٥) ج : - معجائب ارسطو

(١٦) ي س : + تعالى

(١٨-١٨) س : فيه العقل

(١٩) س : فكثيراً

(٢) ج : اذكاء

(٤) ج : - هي

(٦-٦) س : - هو به

(٨) س : استبدال

(١٠) س : - واحاط

(١٢) ج : قابل

(١٤-١٤) س : بسنور [٩]

(١٧) س : مونة

(١٩) س : فكثيراً

لا يُهْتَدَى^(١) فيه إلى سواء السبيل إلا بتعليم^(٢) مَنْ هو مؤيد من عند^(٣) الله بالآيات الظاهرة الدالة^(٤) على صدقه^(٥) في أقواله^(٦) ورشده في أفعاله^(٧). ولقد أنصف من الفلاسفة من قال: لا سبيل في الإلهيات إلى اليقين وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالآليق والأولى، ونُقِلَ هذا عن فاضلهم^(٧) أرسطوا^(٨): (١٠).

١٤ - قال^(٩) بعض الأفاضل: المعقول لا بشرط شيء^(١٠) أصلاً هو المسمى بالكلية^(١١) الطبيعي، ويصير^(١٢) بمقارنة المعنى^(١٣) المسمى بالكلية المنطقي^(١٤) كلياً عقلياً، والكلية الطبيعية وإن كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص في العقل والخارج ضرورة فإن^(١٥) للعقل أن يعقله من غير التفات^(١٦) إلى ما يقارنه، وهو بهذا الاعتبار موجود في الخارج بخلاف المنطقي والعقلي، وإن كان في الخارج غير مجرد عن معنى الخصوص أصلاً.

١٥ - (١) فوجوده^(١٧) إما زائد على الحقيقة^(١٨) ذهنياً وخارجياً أو ذهنياً فقط إذ لا معقولية لعكسه، وحينئذ إن^(١٩) كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه^(٢٠) التركيب

(١) س : يهدى

(٢) س : عند

(٣-٥) س : من احواله

(٦) س : افضلهم

(٧) س : افضلهم

(٨) س : افضلهم

(٩) م : وقال

(١٠) م : الكلي

(١١) م : المعنى

(١٢) م : الا أن

(١٣) م : اذا

(١٤) م : اذا

(١٥) م : اذا

(١٦) م : اذا

(١٧) م : اذا

(١٨) م : اذا

(١٩) م : اذا

(٢٠) م : اذا

العقلي والخارجي معاً أو العقلي فقط وكلاهما باطل^(١) بالنسبة إلى الواجب تعالى كما بيّن في موضعه، وإن كان عبارة^(٢) عن المعروض فقط يلزم احتياجه إلى الغير في وجوده وهو وجوده، وإن كان عبارة عن العارض فقط فإن كان ذلك العارض موجوداً خارجياً يحتاج في وجوده وبقائه إلى المعروض وهو يناقض الوجوب، وإن كان أمراً اعتبارياً يلزم أن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو باطل.

(٢) (١) وإما وجوده عينه^(٣) ذهنياً وخارجياً، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا الوجود مطلقاً أو متعيناً، فإن كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً^(٤) يلزم أن لا يكون^(٥) التعيين داخل^(٦) فيه^(٧) وإلا لتركّب^(٨) الواجب^(٩) تعالى عن ذلك^(١٠)،^(١١) فتعين أن يكون خارجاً^(١٢). فالواجب محض ما هو الوجود^(١٣) والتعين صفة عارضة له.

(٣) ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون متعيناً بتعين هو عينه ذهنياً وخارجياً لا يتميز عنه لذهناً ولا خارجاً، والتعيين المتميز عنه عقلاً إنما هو هذا المفهوم العام العارض^(١٤) أو حصته^(١٥) المتعينة بإضافته إليه لا التعيين الذي هو عينه على قياس الوجود؟ ولا يمكن التفصّي عن هذا الإشكال إلا بما يستند إلى الكشف والمشاهدة بأن^(١٦) ما ذكرتم احتمال يجوزّه العقل لكن الكشف والمشاهدة يشهدان بخلافه.

١٦ - سلّمنا أنه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي^(١٧) مقدّم على اعتبار كونه تعيناً، والسابق في الاعتبار هو الالاق^(١٨) بالوجود والمبدئية. فإن قلت: اللاحق لازم

(١) ف : باطلان

(٢) د : ص : وأما وجوده فهو عينه (٤-٤) د : ص : يمنع ان يكون

(٣) ف : فيه

(٤) د : لزوم تركب

(٥-٧) أ : عن ذلك، د : ص : وهو محال

(٨-١٠) ص : - فتعين خارجاً (٩) د : ص : + وهو المطلق

(١١-١٢) أ : وحصته (١١) أ : فان ، هاش : أ : بأن

(١٣) ط : هو، م : - هي

(١٤) أ : م : اللاحق

(١٥) أ : م : اللاحق

(١٦) أ : م : اللاحق

(١٧) أ : م : اللاحق

(١٨) أ : م : اللاحق

للسابق فلا ينفك عنه، قلت^٦: لا بأس بأس بعدم الانفكاك فإن جميع اعتبارات المرتبة^(١) الإلهية أزلية أبدية ولا^(٢) شك أن المبدأ الحقيقي هو الذات المحض.

١٧ - ويكون حينئذ^(٣) المراد بإحاطته^(٤) و بانبساطه^(٥) على الموجودات ظهوره بصورها وتجليه^(٦) بحسبها لا^(٧) عمومها و كليته.

١٨ - القائل^(٨) هو^(٩) الشيخ^(١٠) محي الدين^(١١).

١٩ - قال المتكلمون: الصفات على ثلاثة أقسام: حقيقية^(١٢) محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة، وإضافية^(١٣) محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية، ولا يجوز بالنسبة إلى^(١٤) ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً،^(١٥) ويجوز في القسم الثالث مطلقاً، وأما القسم^(١٦) الثاني فلا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه^(١٧).

٢٠ - والفرق بين كلام الحكماء^(١٧) وبين الصوفية^(١٨) في إثبات الصفات أن الحكماء

(١) ط: المراتب

(٢) أ ب ه ع

(٣) ع: - حينئذ

(٤) ع: باحاطة

(٥) ه ع: وانبساطه

(٦) ه ع: الى

(٧) أ ب د ي

(٨) ي: قائله

(٩) أ ي: - هو

(١٠-١١) ب ي: الاكبر، د: + قدس سره

(١٢) أ ه ي م

(١٣) م: حقيقة

(١٤) ه: + وفي القسم الثاني، م: + والقسم الثاني

(١٥) ه: لا

(١٦) ه: + وفي القسم الثاني، م: + والقسم الثاني

(١٧) ي: - القسم

(١٨) أ ب ج ي

(١٩-٢٠) ب ي: والصوفية

وحدوا^(١) الذات الواجب بذات مشخصة وحدة شخصية، وأما الصوفية،^(٢) قدس الله أسرارهم،^(٣) فإنهم^(٤) وحدوها بوحدة ذاتية مطلقة لا شخصية جزئية، وأثبتوا^(٥) لها صفات متكثرة بكثرة اعتبارية هي^(٦) مظاهرها في العين. والحكماء منكرون على^(٧) وجود صفات متكثرة هي مظاهرها^(٨) مع اتحاد الذات^(٩) لأن عندهم وجودها واحد بوحدة شخصية يمنع^(١٠) اتحادها بشيء آخر لا متناع صحة^(١١) الحمل بينهما.

٢١ - هو عين القضية الهتمداني^(١٢).

٢٢ - فصناته^(١٣) نسب وإضافات تلحق^(١٤) الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها.

٢٣ - يعني العقل الفعال.

٢٤ - أي الشارح المحقق.

٢٥ - أي لا الصورة.

٢٦ - أي^(١٥) تركب^(١٦) مع اعتبار علمك بذاتك بهذه الصورة، اعتبار

علمك بهذه الصورة بنفسها.

(١) ج: توحدوا

(٢-٣) ب: - قدس... أسرارهم، ج: قدس أسرارهم، ي: قدس الله تعالى أسرارهم

(٤) أ ج: - فإنهم

(٥) ب: فائتوا

(٦) ج: من

(٧) ب ي: - على

(٨-٩) كذا في المخطوطات الخمس التي تتضمن هذه الحاشية، ولعل الصواب:

(١٠) ب: بسمت

(١١) أ ه ي م

(١٢) ه: + قدس سره

(١٣) أ ه ي ع

(١٤) ه ع: وصفاته سبحانه

(١٥) أ ي م

(١٦) أ م

(١٧) أ ه م س

(١٨) م: + على

(١٩) ه: تركت

٢٧ - ولقائل (١) أن يقول : شرط تعقُّل الشيء من غير حدوث صورة الشيء (٢) أن يكون ذلك الشيء ذات العاقل أحوالاً من أحواله ، لأن ذاته وأحوال ذاته أقرب الأشياء إليه ، فلا يبعد أن لا يحتاج في تعقلها إلى صورة زائدة عليها بخلاف الأمور المبينة له (٣) .

٢٨ - فيه تأمل ، فإن حصول الشيء لقابله إنما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول لفاعله فإنه لا معنى لحصوله لفاعله إلا صدوره عنه وتحققه عنده ، ولا شك أن حصوله على الوجه الأول أقرب إلى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني ، تأمل (٤) .

٢٩ - والظاهر (٥) أن هذا أيضاً دليل (٦) خطأي لبرهاني كما يُشعر به قوله : (٧) فإذا حكمت فاحكم من غير تعرض للزوم الثاني للأول كما تشهد (٨) به الفطرة السليمة (٩) .

٣٠ - (١) قال (١٠) صاحب المحاكمات : لما استحصل الشارحُ ظنَّ المتكلم بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة برهَنَ على المطلوب (١١) بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته ، وثبت أن ذاته علة لمعلوله ، وثبت أن العلم بالعلة علةٌ للعلم (١٢) بالمعلول ، فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله (١٣) فإنه لما كان العلتان (١٤) متحدتين (١٥) يلزم أن يكون المعلولان (١٤) متحدين لاحتمالهما ، وكما (١٦) أن تغاير العلتين ليس إلا (١٧) في

(أ ه م س)

(٢) م ه - : الشيء

(١) م س : لقائل

(٣) م ه - : له

(أ ه م س)

(٤) س : - تأمل

(أ ه م ن)

(٥) م : اعلم

(٧) أ : قولنا

(٩) ن : سليمة

(أ ه م ن)

(١٠) ن : قيل

(١٢) ن : العلم

(١٤-١٤) م : - متحدتين المعلولان

(١٦) م : كما

(١٥) ه ن : متحدتين

(١٧) ن : إلى

الاعتبار (١) كذلك تغاير المعلولين (١)

(٢) ولقائل أن يقول : لانسلم أنه إذا كان التغاير بين العلتين اعتبارياً يلزم أن يكون التغاير بين المعلولين أيضاً كذلك ، ألا ترى أن العقل الأول باعتباراته الثلاثة صار علة لمعلولاته الثلاثة : العقل والنفس ، ولا شك أنها متباينة غير متحدة بالذات ، تأمل .

٣١ - فإن الوجود (٢) ليس إلا ذات الأول سبحانه وتلك (٣) الجواهر وما انطبع صورته فيها ، فعلمه سبحانه (٤) بذاته عين ذاته ، ^٧ وعلمه بتلك (٥) الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها ، فإنها حاضرة عند الله تعالى (٦) والحاضر عند الحاضر حاضر . ولا يخفى أنه لما كان كل ما عدا الأول معلولاته ، ^٧ وعلمه بمعلولاته وجودها عنده وصدورها (٧) عنه ، فأى حاجة إلى توسط الصور (٨) المنطبعة في تلك الجواهر في اعتبار علمه سبحانه (٩) بسائر الموجودات؟ نعم يحتاج (١٠) إليه في اعتبار علمه بالمعدومات (١١) لا غير .

٣٢ - فإنه إذا كان علمه سبحانه ببعض الأشياء بواسطة انطباع صورته في الجواهر العقلية يلزم احتياجه سبحانه في العلم به إليها ، تعالى الله عما يقول الظالمون (١٢) علواً كبيراً (١٢) .

(١-١) م : - كذلك المعلولين

(أ ه م ن)

(٢) هاش : أ : الواجب ، م : الأول (٣) م : في تلك

(٤) أ : - سبحانه (٥) ن : - بتلك

(٦) ن : - تعالى (٧) م ن : وصدوره

(٨) ن : الصورة (٩) م : + وتعالى

(١٠) ه م : يحتاجون (١١) ن : بالمعلومات

(أ ه م ن)

(١٢-١٢) ن : - علواً كبيراً

٣٣- لا بمعنى أنه يحدث في تعقل الحق، تعالى^(١) الله^(٢) عما لا يليق به، بل تعقل البعض متأخر الرتبة عن البعض، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة.

٣٤- هي^(٣) العلوم^(٤) المتعددة المتكثرة بتكثر^(٥) متعلقاتها.

٣٥-^(٦) خواجه نصير^(٧) في رسالته المعمولة^(٨) في جواب أسئلة^(٩) الشيخ صدر الدين القونوي^(١٠).

٣٦- وقال أيضاً في حواشي^(١١) تلك الرسالة: المتعالى^(١٢) عن الزمان: فإن الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النسبة إليه، يحيط^(١٣) علمه بأجزائه على التفصيل وبما^(١٤) يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء. فكأن^(١٥) الزمان^(١٦) كمن يطالع كتاباً^(١٧) يعبر نظره^(١٨) على حرف بعد حرف، فيكون^(١٩) حرف قد عبر عليه، وحرف

(أ ه ي م)

(١) ه: سبحانه وتعالى

(٢) ه م: الله

(أ د ه ن)

(٣) د: الأشياء هي

(٤) ن: العلم

(٥) ن: بكثرة

(أ د ه ن س)

(٦-٦) أ: وهو نصير الدين الطوسي، د: خواجه زاده، س: وهو خواجه نصير الدين

الطوسي.

(٧-٧) أ: - في... القونوي (٨) س: معمولة

(٩) س: سؤال (١٠) ه: القنوي قدس سره

(أ ه م ن)

(١١) م: حاشية (١٢) م: المتعالية

(١٣) ن: محيط (١٤) م: وما

(١٥) ن: فكا [؟] (١٦) ن: الزمان

(١٧-١٧) م ن: بغير نظرة (١٨) أ: ويكون

حاضر عنده محاذ^(١) لعينه، وحرف^(٢) لم يصل نظره بعد إليه، والمتعالى عن الزمان كمن^(٣) يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وعالماً^(٤) بترتيبه، وعلم الأول بالزمانيات يكون هكذا.

٣٧- إنما^(٥) قال قريبة من طريقة الحكماء لأن أول اللوازم عند الصوفية^(٦) النسبة العلمية^(٧) ثم^(٨) الوجود العام^(٩) ثم^(١٠) التعينات اللاحقة إياه باعتبار انبساطه على الماهيات التي أولها^(١١) العقل الأول وما في رتبته ثم ما يليهما^(١٢) وهلم جراً^(١٣) إلى ما لا يتناهى، وأما عند الحكماء فأول اللوازم هو العقل الأول ثم ما يليه وهلم جراً^(١٤).

٣٨- أي يصح^(١٥) كل منهما^(١٦) عنه^(١٧) بحسب الدواعي المختلفة، وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه^(١٨) عند خلوص^(١٩) الداعي^(٢٠) بحيث لا يصح عدمه، ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لأنه الذي يجب الفعل عنه^(٢١) نظراً إلى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً.

(١) م: مجاز

(٢) م: وعين

(٣) ن: - كمن

(٤) أ م ن: عالم

(أ ه ي م)

(٥) م: وإنما

(٦) م: + على، ه: + هو

(٧-٧) ه: وجود العالم

(٨) ه ي: أولها

(٩) م: يليهما

(١٠-١٠) أ: - إلى ما... وهلم جراً، ي: وأول اللوازم عند الحكماء العقل الأول

ثم ما يليه وهلم جراً.

(أ ه ي م)

(١١-١١) أ ي: - كل منهما، هاشش أ: كل منهما (خ)، م: منها

(١٢) أ ي: عنده

(١٣) ي: منه

(١٤) ي: حصول

(١٥) ه ي: الدواعي

(١٦) ه م: - عنه

٣٩- لا يخفى أن هذا الاتفاق بين الفريقين^١ إنما هو بحسب العبارة، فإن المشيئة والإرادة عند الحكماء ليس ألا العلم بالنظام الأكمل، فعني قولهم إن شاء^(١) الخ أي^(٢) : إن حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم وإن لم يحصل له^(٣) لم يوجد، ومعنى قول المليين : إن أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجدته وإن لم يرد لم يوجد.

٤٠- وكيف يتخلف وقصده موجب، ولا شك أن الإيجاب لا يعقل إلا مع الحصول سواء كان مستنداً إلى الذات أو إلى بعض صفاتها كالقصد ههنا^(٤).

٤١- وفي كلام بعضهم^(٥) : باري تعالى متكلم است، وكلام أو قديم است، ومعنى كلام^(٦) چه باشد^(٧) اطلاع دادن کسی بر معلومات خویش، وباری تعالى بدين وجهه متكلم است از بهر آن كه همه^(٨) چیزها معلوم خداوند است، و بندگانش بدان اطلاع تواند داد.

٤٢- قال ابن سعيّد من الأشاعرة: كلامه^(٩) سبحانه في الأزل واحد ليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة يعني الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء، وإنما يصير أحدها فيما لا يزال. وأورد عليه أنها أنواعه^{١٠} فلا يوجد دونها ومعها أيضاً^{١١} إذ الجنس لا يوجد إلا في^(١٢) ضمن الشيء^(١٣) من أنواعه. والجواب منع ذلك في أنواع تحصل له بحسب التعلق، يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية^{١٤} له حتى يلزم ما ذكرتم، بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء^{١٥} فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً. قال السيد الشريف: (٩)

(أ هـ م)

(١-١) م : الله (٢) هـ م : - له

(أ د ي)

(٣) ي : هنا

(أ د ز)

(٤) هامش د : + أي بعض العلماء

(٥-٥) د : - چه باشد (٦) ز : هم

(أ ج د)

(٧) د : كلام الله (٨-٨) ج : خمسة شيء

(٩) ج : + رحمه الله

فليس كلام ابن سعيّد ببعيد جداً كما توهّموه^(١). هكذا في شرح المواقف. ٤٣- (١) قال صاحب المواقف في بعض رسائله : لفظ المعنى يبطئ تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير، فالشيخ الأشعري^(٢) رحمه الله لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده. وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة.

(٢) وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة^(٣) كونه كلام الله حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى^(٤) بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ^(٥) كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية. فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات^(٦) الله تعالى، وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور، وهو^(٧) غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة.

(٣) وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة.

(٤) وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا^٨ إلا أنه بعد التأمل

(١) ج : توهّموا

(أ ب ي)

(٢-٢) ب : - رحمه الله (٣) ب : بالضرورة

(٤) ب : التحرى

(٥) ب : المحفوظ

(٦) ب : بالذات

(٧) ب : ي : فهو

تُعَرَفُ (١) حقيقته . (٢) قال المحقق الشريف قدس الله سره : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة . من (٤) شرح المواقف .

٤٤ - (٥) قال عين القضاة الهمداني (٦) في بعض (٧) رسائله الفارسية (٨) : خدای تعالی کامل الذات (٩) وتام الصفات ، وكلامش از آلت (٩) زبان وحلق وشغه وحنك كه (١٠) مخارج (١١) حروف (١٢) مختلفه است (١٣) مستغنى است ، ومرا چون مرادى (١٣) باشد وخواهم (١٤) كه كسى را معلوم گردانم (١٥) بزبان (١٦) وحروف واصوات محتاج باشم (١٧) تا مراد خود بفهم او (١٨) رسانم (١٩) ، وحق تعالی را بدین حاجت نیست ، (٢٠) چه هر علم (٢١) كه خواهد بی رقم حروف (٢٢) حاصل كند . كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الْإِيمَانَ ، وَعَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٢٣) عَلَّمَ إِلَّا نَسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٢٤) ، أَلَرَّحْمَنُ عَلَّمَ

(١) أ : يعرف

(٢) ب ی : حقیقه

(٣) ب : نهاییه

(٤) ب : - بن

(أ م م س)

(٥-٥) س : بدانكه عين القضاة همدانى در بعض رسائل فارسيه خود ميفرمايد كه

(٦) أ : + قدس الله سره ، م : - الهمداني

(٧) م : - بعض

(٨) س : ذات

(٩) أ : اله ، س : نسبه

(١٠) م : - كه

(١١) س : متخرج

(١٢-١٢) م : مختلفست ، س : مختلفه

(١٣) س : مراد

(١٤) س : - وخواهم

(١٥) س : گردانيم

(١٦) أ : بزبان

(١٧) س : ياشيم

(١٨) س : مخاطب

(١٩) س : رسانيم

(٢٠-٢٠) س : هر علمى

(٢١) م : ه حروف

(٢٢) م : دلى

(٢٣-٢٣) م : ه س : - علم لم يعلم

أَلْقُرْآنَ ، پس هر چه از علم ازلى نصيب دلى آيد كلام ازل است ، (١) و منيع آن علم ازلست ، (٢) و هرگز تناهى را بعلم (٣) ازل (٤) راه نيست ، (٥) قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تُنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي .

٤٥ - قال الشيخ رضى الله (٥) عنه فى المجلد الأول من الفتوحات (٦) فى المسائل :

معنى الكسب تعلق لإرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجد (٧) الاقتدار الإلهى عند هذا التعلق فيسمى (٨) ذلك كسباً (٩) .

(١-١) م س : - ومنيع ازلست

(٢-٢) أ : - وهرگز نيست

(٣) س : در علم

(٤) س : ازلى

(أ د ه م)

(٥) د : + تعالى

(٦) د : + المكية

(٧) م : فوجد

(٨) م : هسمى

(٩) أ : + للممكن

شرح

الدرة الفاخرة

لعبد الغفور الارزى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

١ - قوله الحمد لله الذى تجلّى بذاته لذاته: أى علّم ذاته بذاته لا يعلم زائد على ذاته، وهذا (٢) علم على وجه كلى جُمُلى (٣)، وأشار به إلى التبيين الأول.

قوله فتعين فى باطن علمه: أى تعيّن بعد ذلك تعيناً ثبوتياً فى باطن علمه، وهذا علم تفصيلي، وأشار به إلى التعين الثانى.

قوله ثم انعكست آثار تلك المجالى: أى انصبغ ذاته بأحكام تلك المجالى وآثارها، وهذا إشارة إلى مرتبة الإمكان أى وجود الممكنات فى العين.

قوله إلى ظاهره: ظاهر الوجود عبارة عن الوجود البحت من غير اعتبار شئ أو لا اعتباره معه، وباطن الوجود عبارة عن عَرَصَة علمه سبحانه.

قوله فصارت الوحدة كثرة: من غير تغير فى حقيقة الوجود (٤) ووحدة الحقيقة (٥) ومن (٦) غير تغير ونقص (٧) فى صفاته الحقيقية أيضاً لأن الكثرة كثرة نسبية (٨).

قوله كما تشاهد وتعين: أى تشاهد الكثرة، وهذا ظاهر، أو تشاهد الوحدة التى صارت كثرة، والمعنى على هذا أن مُشَاهَدَكَ (٩) فى الواقع الوحدة فى صورة الكثرة سواء عرفت أم (١٠) لم تعرف.

قوله رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى: بالخلع عن خواص الكثرات وأحكامها وارتفاعها (١١) عن نظر شهوده صلى الله عليه وسلم إلى (١٢) أن يتصل بالوحدة

- | | |
|---------------------------|------------------------------------|
| (١) ب د : + وبه نستعين | (٢-٢) د : علم اجمالى على وجه كلى |
| (٣-٣) د : - ووحدة الحقيقة | (٤-٤) ب د : غير نقص، د : تغير ونقص |
| (٥) د : نسبية | (٦) د : تشاهد |
| (٧) أ د : او | (٨) ب د : وارتفاعها |
| (٩) د : + تعالى | (١٠) أ ب : - الى |

الأولى ، وهذا هو المرتبة الخاصة لنبينا ^(١) صلى الله عليه وسلم ، ولذا لم يصرح باسمه ^(٢) صلى الله عليه وسلم .

قوله الذين لهم في ^(٣) وراثته هذه الفضيلة يد طولى : أى وراثته حظ ونصيب من هذه ^(٤) بسبب المتابعة ، لا أنها حاصلة لهم حقيقة بالوراثة لِمَا عرفت من ^(٥) اختصاصها به ^(٦) صلى الله عليه وسلم .

٣ - قوله ^(٧) ان في الوجود واجبا : أى فى ما بين الموجودات ^(٨) موجود واجب ^(٩) وجوده لذاته .

قوله وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن : لانحصاره عقلا فيما واجب وجوده وما أمكن وجوده .

قوله فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا ^(٩) : أى لا يكون شيء موجودا ^(١٠) وهو خلاف الواقع .

قوله فان الممكن وإن كان متعدد الخ ^(١١) : يعنى أن طبيعة الممكن ، وإن كان متعدد الأفراد لا يستقل الخ ، والحاصل أن الممكن نوع وحقيقة لا يوجد بنفسه ولا يوجد غيره ، ولا ينفع تعدد أفرادها وادعاء استناد بعضها ^(١٢) إلى بعض لأن الكلام فى نفس هذا النوع وتحققه .

٤ - قوله ذهنا وخارجا : أى الوجود الذهني عين الموجود الذهني ، والوجود الخاوي عين الموجود الخارجى ، كذا نُقِلَ عنهم

(٢-٢) د : عليه الصلاة والسلام

(٤) هاشن : + الفضيلة (صح)

(٦-٦) د : عليه الصلاة والسلام

(٨-٨) ب : موجودا واجبا ، د : موجود واجب

(٩) د : - أصلا (١٠) د : + أصلا

(١١) د : - الخ (١٢) د : بعضه

قوله ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لامعنى الخ : فيه بحث لجواز أن يكون الوجودات الخاصة للأشياء عينها ، ويكون كل واحد من الأشياء بهذا الاعتبار فرداً ^(١) للوجود المطلق ، فيكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات الخاصة التى هى عين الأشياء . هذا وقديتوهم أن كون وجود الشيء عينه يوجب كون ذلك الشيء واجبا بناءً على أن وجود الشيء إذا كان عينه كان موجوداً بذاته والموجود بذاته واجب ، وليس كذلك لأن الموجود بذاته إن أريد به أن ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلم أن وجود الشيء إذا كان عينه كان موجوداً بذاته بهذا المعنى ، وإن أريد به أن ذاته مبدأً للآثار فسلّم ، لكن لانسالم أن ما يكون كذلك واجب لجواز أن يكون كونه مبدأً للآثار مجعولاً للفاعل كما أن اتصافه بالوجود يكون مجعولاً له على تقدير كون الوجود زائداً .

قوله لعدم ^(٢) زوال اعتقاد مطلقه : أى مطلق الوجود ^(٣) عند زوال خصوصيته : أى خصوصية الوجود ، يعنى ربما نعتقد ^(٤) أن شيئاً موجود نتردد ^(٥) أنه واجب أو جوهراً أو عرضاً ، واجتماع ذلك الاعتقاد مع ذلك التردد يدل على اشتراك الوجود معنى .

قوله وبوقوعه مورداً للتقسيم المعنوى : بأن نقول ^(٦) : الوجود إما واجبي أو ممكنى ، وببُيْنَ بطلانه بغير ذلك ^(٧) فى موضعه ، فسنُراد استقصاء الكلام فى ذلك فليرجع ^(٨) إليه .

قوله مرادهما بالعينية عدم التمايز ^(٩) الخارجى : خصّ الذكر بالوجود الخارجى مع أنه كان الكلام فى السابق شاملاً للوجود الذهني أيضاً لأنه لا فرق بين الوجودين فيما ذكر ^(١٠) ، فتركه للمقايضة .

(١) د : أفرادا (٢) د : فعدم

(٣) د : + قوله (٤) د : يعتقد

(٥) د : يتردد (٦) د : يقال

(٧) أ : + أيضا (٨) د : فليراجع

(٩) د : التميز (١٠) ب : يذكر

٥ - قوله ووجودات الأشياء هي هذه الحصص : أي جميع الأشياء الموجودة حتى الواجب، وفيه أن الوجود^(١) المضاف، من حيث هو مضاف، موقوف على اتصاف الشيء بالوجود وكونه موجوداً، فلو كان موجوداً بذلك الوجود^(٢) المضاف لزم الدور، وأيضاً المضاف أمر معقول محض، والمعقول عندهم غير موجود، والاتصاف نسبة يقتضي تحققها بالفعل^(٣) تحقق الطرفين، وأيضاً يلزم توقف كون الواجب موجوداً على التعقل، وأيضاً لو كان الوجود الخاص للشيء الوجود المطلق مع الإضافة لزم أن يكون قائماً بالشيء، ومن البين أن هذا المفهوم غير قائم بالشيء، كيف ومعنى الموجود ما له الوجود لا ما له وجود الشيء. ويمكن أن يُجاب عن الجميع بأنه إذا تحقق علة وجود الشيء يصير بحيث ينتزع^(٤) منه العقل مفهوم الوجود عند التعقل لا^(٥) أنه قام به هذا المفهوم بالفعل، فعنى الموجود^(٦) ما له الوجود بهذا المعنى أي ما^(٧) يُستزَع منه الوجود عند التعقل، ولما كان ذلك موجباً لصحة إضافة الوجود إلى الشيء عبّر عن^(٨) وجود الشيء بالوجود المضاف فتأمل.

٦ - قوله وكذا بياض الثلج والعاج : فإن قيل الثلج ليس بأبيض حقيقة كما بين في موضعه، قلنا هو بمجرد أن يرى أبيض يصلح^(٩) للتمثيل.

[٢] - قوله^(١٠) في الحاشية معنى الحصص من مفهوم الكون^(١١) هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً : قيل لا بد في الحصص من خصوصية ترجح إضافتها إلى ماهية ما دون غيرها، فإن نفس المفهوم المطلق لا يقتضي إضافتها إلى خصوص شيء، بل نسبتها إلى جميع الأشياء على السوية، وجوابه ما مر من مسألة الانتزاع.

- | | |
|----------------|----------------|
| (١) د : الوجود | (٢) د : الوجود |
| (٣) د : بالفعل | (٤) د : ينتزع |
| (٥) ب : لا | (٦) ب : الوجود |
| (٧) د : ما | (٨) أ : من |
| (٩) د : يصح | (١٠) د : قال |
| (١١) ب : ي | |

قوله^(١) في الحاشية إنما هو بحسب العقل^(٢) لا غير^(٣) فليس في الخارج أمر هو الماهية الخ : حاصله أن تعدد الوجودات إنما هو في العقل، وموجودية هذا^(٤) الموجود ليس^(٥) بحسب العقل^(٦)، وفيه أن ذلك يستدعي^(٧) أن لا تنصف^(٨) الماهية بالوجود لأنك حكمت بأن ليس في خارج العقل شيء من تلك الوجودات المفروضة. ويمكن أن يجاب بأن القائل بهذا الكلام مانع وذلك سنده الأخص وإبطال السند الأخص لا يفيد، ولا يُجاب بمسألة الانتزاع إذ ليس مذهب الحكماء ذلك في مسألة الوجود.

قوله^(٩) في الحاشية ولو سلم فأتحد الموضوع الخ : يعنى أن المفهوم العام والحصص موجودان في الخارج^(١٠) لا^(١١) لهما واحد [إذ] لا وجود [إلا] للفرد^(١٢) لأن الكلي وجوده في الخارج عين وجود الفرد الموجود^(١٣)، فلا يكون في الخارج إلا أمر واحد، فالمراد بالمحمول الكلي الذاتي وبالموضوع الفرد الموجود في الخارج.

قوله^(١٤) في الحاشية كما حُقق في موضعه الخ : حيث هربوا من التسلسل لو كان اتصاف الماهية بالوجود^(١٥) بحسب الخارج، لأن ثبوت^(١٦) صفة لشيء^(١٧) فرع على^(١٨) وجود المثبت له.

- | | |
|------------------|----------------|
| (١) د : قال | (٢) د : التعقل |
| (٣-٢) د : لا غير | (٤) د : هذا |
| (٥-٥) ب : بالعقل | (٦) د : مستدعي |
| (٧) د : ينصف | (٨) د : قال |

(٩-٩) هاشي أ : إذ لا وجود الا (ظ)، د : الا واحدهما الا وجود الفرد، هاشي

ي : لانهما (ظ) إذ لا وجود الا (ظ)

- | | |
|---|--------------|
| (١٠) د : الموجود | (١١) د : قال |
| (١٢) د : الوجود | |
| (١٣-١٣) أ : شيء بصفة، هاشي أ : لان ثبوت صفة لشيء (لعله) | |
| (١٤) ب : ي | |

قوله^(١) في الحاشية بأن الوجود^(٢) العقلي نوعان^(٣) أصيل كوجود العلم^(٤) : كأنه جعل الوجود العقلي أعم من الوجود في العقل والوجود للعقل وللمعقول ، فإن العلم ليس موجوداً في العقل ومتصوراً ومشعوراً به ، بل هو موجود في الخارج في نفسه قائم بالعقل ثابت له ، وكذا الوجود الخارجى ليس متصوراً ، بل قائم بالمتصور حين هو متصور . ويلزم من ذلك أن يكون الوجود موجوداً في خارج الذهن ، إلا أنه قائم بالأمر الذهني الموجود في الذهن المتصور المشعور به . وهذا خلاف المذهب ، فإنه قد استدل على أن الوجود ليس موجوداً إلا أن يُحمّل الأمر على الانتزاع .

قوله^(٥) في الحاشية فإن توقفه على علمه به^(٦) سبحانه ينافي الوجوب : وأيضا اتصافه بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود ، فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم الدور .

٧ - قوله عين الذات في الواجب تعالى : أى الواجب تعالى فرد من أفراد العام بخلاف الممكن ، فإنه ليس فرداً له بل ما قام به فرد له .

٨ - قوله تفريع : الغرض منه أن يبين أن ما ذهب إليه الصوفية الموحدة في مسألة الوجود لا ينافي العقل النظرى .

٩ - قوله والتشكيك الواقع^(٧) فيه الخ : ما ذهب إليه الحكماء من عَرَضِيَّة هذا المفهوم بالنسبة إلى أفرادها المختلفة^(٨) الحقائق إنما استدلوا عليه بكونه مشككاً فهذا^(٩) رد لهم .

قوله وهو منقوض بالعارض : وأيضا قولهم ولا ذاتها واحداً ، إن أراد بالذات المطلق الذى يتصف تارة بالقوة وتارة بالضعف فهو واحد وذاتى لاحالة ، وإن

أريد به^(١٠) المقيّد بالقوة والمقيّد بالضعف فالتعدد مسلّم ، ولكن لا يستلزم ذلك تعدد الذاتى المطلق المذكور . ومنشأ الغلط ههنا توهم^(١١) أن القوى مع وصف القوة ذاتى وكذا الضعيف مع وصف الضعف ذاتى ، وليس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتى بعد تحققه في ضمن بعض الأفراد ، وكذا الضعف عارض له في ضمن بعض آخر ، ولو سلّم فلا ينافي أيضاً وحدة المطلق الذاتى فإن الذاتى ذاتى الذاتى ذاتى .

قوله وأيضا الاختلاف الخ : هذا نقض تفصيلي أو إجمالى متعلق بخصوص^(١٢) المادة الماهية^(١٣) ، يعنى أن ماهية المقدار تختلف في ضمن الدارع والذراعين بالزيادة والنقصان مع أنه واحد عندكم وفي نفس الأمر أيضا .

[٥] - قوله^(١٤) في الحاشية غير صحيح : إذ من الظاهر أن المفهوم المتصور من قولنا بُوْدَنْ لا يُحمّل على الواجب تعالى ، وكذا الحاصل بالمصدر من هذا المفهوم أعنى بُوْد كى .

قوله^(١٥) في الحاشية وكيف يصح ذلك^(١٦) وهم مصرّحون بأنه من المعقولات الثانية : ما صرحوا به هو أنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى^(١٧) الممكنات حيث يعرض^(١٨) لها^(١٩) الوجود بحسب العقل لا بحسب الخارج ، ولم يصرحوا بأنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى^(٢٠) الواجب لأنه موجود بنفسه لا بعروض^(٢١) فرد من الوجود له ، فيجوز أن لا يكون معقولا ثانياً بالنسبة إليه سبحانه ، نعم يُعَلِّم بالبدئية^(٢٢) أن المتصور من لفظ الوجود عُرْفاً لم يُحمّل عليه مواطاة كما سبق .

(١) د : - به (٢) د : - توهم

(٣-٣) كذا في كل من المخطوطات الست ، ولعل الصواب : ماهية المقدار

(٤) د : قال (٥) د : قال

(٦) د : - ذلك (٧-٧) ب : - الممكنات ... الى

(٨) أ : تعرض (٩) د : اما

(١٠) أ : بعرض ، هاشى أ : بعروض (لعله)

(١١) ب د بالبدئية ، دى : بالبهامة

(١) د : قال (٢) د : وجود

(٣-٣) د : الخ (٤) د : قال

(٥) د : - به (٦) د : واقع

(٧) د : الممكنة (٨-٨) د : مرادهم

الواجب عندهم كلياً طبيعياً ، وليس مذهبهم ذلك . قلنا : لانسلم أنه إذا اعتُبر مطلقاً يكون كلياً طبيعياً ، بل يجوز أن يكون موجوداً متعيناً في ذاته بحيث يجامع جميع التعينات ، ولا يأتي (١) عن تعين ما ، كما حققه قدس سره في موضعه (٢) ، قوله : ثم إنه لا يخفى الخ مع حاشية علّقت عليه وهي (٣) قوله : يكون حينئذ الخ .

١٩ - قوله ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين : بأن لا يتعين أصلاً ، أو يتعين بتعين خارج عنه ، ولولم يكن كذلك كان (٤) متعيناً بتعين هو عينه ونقل (٥) الكلام إليه ، فيما أن ينتهي إلى تعين هو في نفسه غير متعين أو يتسلسل (٦) . فإن قلت : إذا كان كل متعين عين تعينه فلا يكون هناك (٧) أمور متعددة (٧) ، فكيف يتصور التسلسل ؟ قلنا : هناك أمور متعددة تعدداً اعتبارياً . لا يقال : فيكون التسلسل في الأمور الاعتبارية لأننا نقول : الاعتبار صفة التعدد ، وأما المتعدد فهو أمور حقيقية كما لا يخفى .

[١٦] - قوله (٨) في الحاشية لأبأس بعدم الانفكاك الخ : يعني لزوم تعين الذات (٩) مطلقة ، وامتناع انفكاكه عنها لا ينافي إطلاقها في ذاتها وبحسب مرتبتها كما هو الواقع عندهم في الذات المتعالية اللازمة (١٠) لها جميع التعينات الأزلية الأبدية .

٢٠ - قوله إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرض اشتراكه (١١) : لكن بحيث لا يأتي تعينه بهذا الوجه عن أن يظهر بصور الكليات الموجودة في ذهن الصادقة المحمولة على أفرادها ، ويكون بحسب هذا الظهور كلياً طبيعياً كما يكون بحسب الظهور بصورة زيد مثلاً جزئياً حقيقياً ، ولا يكون بحسب ذاته لا كلياً ولا جزئياً حقيقياً .

- | | |
|-------------------------|-----------------|
| (١) د : يتأبى | (٢) د : - موضعه |
| (٣) أ : وهو ، د : هو | (٤) د : لكان |
| (٥) ب : د : وينقل | (٦) ب : تسلسل |
| (٧-٧) د : أسوراً متعددة | (٨) د : قال |
| (٩) ب : لذاته | (١٠) ب : لازمة |
| (١١) د : + الخ | |

٢١ - قوله واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية في أقطار البدن (١) فإنها باعتبار تعلقها بالبصر مثلاً ظاهرة بصورته ومنصبته (٢) بآثاره وأحكامه ، وباعتبار تعلقها بالسمع منصبته (٣) بأحكام السمع ، وكذا باعتبار نسبتها إلى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولدة وغير ذلك ، وباعتبار نسبتها إلى القوة النفسانية مدركة ومحركة وقيس على ذلك ، فهو أنموذج للذات المطلقة المذكورة .

قوله بل بالنفس الناطقة الكمالية : أي الكاملة ، واختيار النسبة والتشبيث بيائها دأب هذه الطائفة لما فيه من لطافة وغرابة . والترقى المفهوم من لفظة (٤) بل له وجوه : أحدها أن النفس الناطقة لم تظهر بصور أجزاء البدن وقواها حقيقة ، بل تنصف (٥) باعتبار كل منها بصفة غير ما في الآخر ، وثانيها أن البدن مع جميع أجزائها وقواها كشيء واحد بخلاف الأبدان (٦) المتروّحة فإنها أمور منفصل (٧) واحد منها عن الآخر ، وثالثها أن آثار كل واحد منها (٨) بخلاف مضاد (٨) لآثار الآخر ، وكل ذلك من وجوه التشبه (٩) بالمقصود ، فهذا أشبه وأكمل في المثالية .

٢٣ - قوله وكذلك ارواح الكمّل : أي بعد الموت كما يتبادر من عنوان قولنا : روح فلان وأرواح هؤلاء .

[٤٢] - قوله (١٠) في الحاشية فلا يوجد دونها : أي دون شيء منها ، ومعها أيضاً :

- | | |
|--|-----------------|
| (١) د : + الخ | (٢) د : وتنصيح |
| (٣) د : تنصيح | (٤) ب : لفظته |
| (٥) د : يتصف | (٦) د : الارواح |
| (٧) أ ب د : منفصلة ، هامش أ : منفصل (خ ظ) د : + كل | |
| (٨-٨) كذا في المخطوطات الست كلها | |
| (٩) د : الشبه | |

(١٠-١٠) هامش أ : هذه الحاشية والثلاث بعدها اعني الى قوله جنس حقيقي تتعلق بحاشية تأتي في مسألة الكلام وهي قوله قال ابن سعيد من الاشاعة الخ ، هامش د : هذه الحاشية والثلاث بعدها تتعلق بحاشية تأتي في مسألة الكلام وهي قوله قال ابن سعيد من الاشاعة الخ
(١١) د : قال

مع جميعها، وفيه بحث لأن^(١) الجنس موجود في صفن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله^(٢) [في الحاشية] إذ الجنس لا يوجد الخ :^(٣) دليل لقولنا : فلا يوجد دونها^(٤).

قوله^(٥) في الحاشية فيجاز أن يوجد جنسها : أى ما^(٦) اعتبرت جنساً^(٧) لا أنه جنس حقيقى^(٨).

٢٣ - قوله فلما رأوه :^(٩) أى الحق^(١٠) سبحانه ، متعالياً عن الزمان والمكان :

أى عن إحاطتها^(١١) ، علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة متساوية : ومماثلة^(١٢) لنسبته إلى^(١٣) كل شىء من الزمانات والمجردات والماديات^(١٤).

قوله^(١٥) ظهوره فى^(١٦) كل زمان وكل مكان^(١٧) : أى مع مقارنة كل زمان ومكان.

قوله وبأى صورة أراد^(١٨) : ولو صورة الزمان والمكان .

٢٤ - قوله تمثيل : هذا تمثيل تام ، وإن كان فرق بين ظهور الصورة فى المرأة^(١٩)

وبين ظهوره سبحانه فى مجاله العلمية والعينية ، لأنه سبحانه مقيم^(٢٠) لمجاله . وأيضاً هو الموجود حقيقة^(٢١) ومجاله ليس لها وجود حقيقة^(٢٢) ، بل ينعكس إليها نور الوجود كما ينعكس عكس القرطاس الأحمر إلى الجدار ، وليس هو أحر حقيقة^(٢٣) . وأما وجه الشبه فهو أصل الظهور بالصور المختلفة وبقاء الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه أصلاً ، وعدم منع الظهور بالبعض عن الظهور ببعض آخر .

(١) ب : ي : فان

(٢-٣) د : تعليل لقوله دونها

(٤-٥) د : اعتبرت جنسها

(٦-٧) ب : - أى الحق

(٨) د : تتماثلة

(٩) ب : أى

(١٠) أ ب : والعلميات ، هاشى أ و هاشى ي : والماديات (ظ)

(١١) ب : - قوله

(١٢-١٣) د : كل زمان ومكان ، ي : كل مكان وكل زمان

(١٤) أ ب : ي : اراده

(١٥) د : يقوم

٢٥ - قوله وعند شيخهم^(١) : يعنى^(٢) أبا الحسن الأشعرى وهو شيخ الأشاعرة

وأبا الحسين^(٣) البصرى وهو شيخ المعتزلة منهم ، وقد سبق ذلك .

قوله ونفى الشريك عنه^(٤) : فى صفات الربوبية ونعوت الإلهية^(٥) ، لأنه المتفق

على نفيه ، والإله الصوفية^(٦) على أن لا شريك له فى الوجود والتحقق ، فحنى لا إله إلا الله :

لا موجود إلا الله .

قوله فإنه لا يمكن أن يتوهّم فيه : أى فى الوجود المطلق بالمعنى الذى سبق أغنى

حقيقة الوجود البسيط الحقيقى العارى عن جميع ما سواه من التعينات المتعين بنفسه بحيث

بجامع التعينات كلها وبعضها دون بعض .

قوله فهو^(٧) الموجود أو الوجود الإضافى^(٨) : لفظة أو للتخيير فى العبارة .

قوله وهو ليس بشىء : لا علماً ولا عيناً وذلك هو حقيقة الغدوم لا مفهومه^(٩)

الحاصل فى الذهن ، فإنه موجود ذهنى داخل فى الموجود^(١٠) المطلق المذكور . وتعين من

تعينات الوجود المطلق ، ولو فرض أنه شىء إلا أنه لا يشاركه فى نعوت الربوبية .

٢٦ - قوله وهى^(١١) اعتباره من حيث هو هو : أى وحدته ثابتة ، حيث تعتبر^(١٢)

ذاته من حيث هى هى وحيث لاثنينية ، لازائدة . والحاصل أن الوحدة ، كسائر الصفات ،

عينه بحسب الحقيقة ونفيس الأمر وغيره بحسب الاعتبار والتعقل .

قوله ومنها تنشئ^(١٣) الوحدة والكثرة^(١٤) : يعنى أنها من صور تعينات تلك

الوحدة كما أن مراتب العلوم صور تعينات علمه سبحانه^(١٥) .

(١) د : شيخهم

(٢) أ د : عنى

(٣) د : الحسن

(٤) د : - عنه

(٥) د : الألوهية ، هاشى د : الإلهية (خ)

(٦) ب : فى الصوفية

(٧-٨) د : الوجود أو الموجود

(٨) د : مفهوم

(٩) ب : ي : الوجود

(١٠) أ ب : ي : هو

(١١) أ د : يعتبر

(١٢) ب : ي : تنشأ

(١٣) د : - الخ

(١٤) ب : ي : تعالى

(١٥) د : - الخ

قوله وهى : أى هذه الوحدة . والمراد أن الذات باعتبار تلك الوحدة لها اعتباران ^(١) .

قوله سُمِّيتْ أحدية : مقابلة ^(٢) للواحدية لا الأحدية الذاتية ، فالأحدية بلا قيد هو المقابل للواحدية ^(٣) .

٢٨ - قوله وأما الصوفية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل : قد يتوهم من ظاهر العبارة عدم فرق ^(٤) بين مذهب الحكماء والصوفية لأن الظاهر أن التغير بحسب المفهوم والتغير بحسب التعقل واحد ، وفى التحقيق فرق بينهما لأن المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم أن مفهوم ميبها ^(٥) متغيران ^(٦) وما صدقا هما عليه واحد ^(٦) ، والمراد بالمغايرة بحسب التعقل فى قول الصوفية أن مفهوم الصفة كما يكون مغايراً لمفهوم الذات كذلك ما صدق عليه الصفة مغايراً لما صدق عليه الذات ، ولكن مغايرته هذه بحسب التعقل وبحسب الوجود العلمى التعينى ، فإن علمه سبحانه تعين من حملة تعيينات ذاته ، كالأمر المنفصلة بعينه بلافات فى ذلك أصلاً ، فإن كل ما عاده فهو تعين من تعييناته ، ولا فرق فى ذلك بين الصفات والأمور المنفصلة ، وإنما تمتاز ^(٧) الصفة من ^(٨) غيرها بنسبة وخصوصية أخرى ، لكن التأثير للذات للصفات ، فبدأ الانكشاف ذاته لصفته هذه فليتأمل ^(٩) . فهو سبحانه ^(١٠) باعتبار مبدئية الانكشاف علم ، ^(١١) وهو باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم عالم لا يتحقق إلا فى العلم ^(١١) ، فما صدق

(١) ب : اعتبارات (٢) د : متقابلة

(٣) ب : + القول الكلى فى صفاته (٤) د : الفرق

(٥) د : مفهومها

(٦-٦) هاشم : وما صدقهما واحد (خ) ، ب : وما صدقاً عليه واحد

(٧) د : يمتاز (٨) د : - من

(٩) د : فتأمل (١٠) ب : + تعالى

(١١-١١) هاشم : هاشم : وهو لا باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق إلا فى العلم فما صدق الخ (لعله) . ولعل الصواب : وهو باعتبار ذلك العلم عالم وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق إلا فى العلم .

عليه العلم حقيقة ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار ما ^(١) وهو غير ممكن ^(١) ، وكذلك ما صدق عليه الواجب ليس نفس ذاته بل مع اعتبار ما وهو وصف الوجوب ، فذاته سبحانه مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب ، وقس عليه جميع الصفات والاعتبارات التى تُحتمل على الذات ، فإنها من حيث هى وفى المرتبة التى ^(٢) هى فيها ^(٢) هى لانعت ولا اسم ولا رسم فاحفظ هذا . صرح بذلك ^(٣) قدس سره ^(٣) فى الحاشية بقوله : فصفاته سبحانه نسب واعتبارات ^(٤) وإضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

^(٥) قوله إلى نفى الصفات : يحتمل أن يكون مراد الحكماء نفى الصفات المؤثرة ، فذلك لا يتحقق فى الخارج ولا فى التعقل إذ قد عرفت أن ما فى العقل ليس مؤثراً بل المؤثر هو الذات ، بل هو أيضاً من الآثار المترتبة على الذات ، فلا ينافى مذهبهم قول الصوفية فافهم ^(٥) .

قوله حق المغايرة : وهى المغايرة فى الوجود الحقيقى العينى .

٢٩ - قوله وقال أيضاً ذواتنا ناقصة ^(٦) : ظاهر هذا الكلام أقرب قول الحكماء ، لكن ^(٧) المراد بها ^(٨) ما يوافق قول الصوفية .

^(٩) قوله لا يحتاج ^(١٠) فى شىء : من وجوده وصفات كماله ، إلى شىء : غير ذاته ^(١١) ، كافية للكل : أى لكل الأشياء ، فى الكل : أى فى كل ما يليق بها من الوجود وتوابعه ^(٩) .

قوله ليس فيها اثني عشر بوجه من الوجوه : بحسب الواقع والوجود الحقيقى ، وإنما الاثني عشر كلها بحسب العلم والتعقل ^(١٢) .

(١-١) د : غيره وهو ممكن (٢-٢) د : منها

(٣-٣) أ : قدس الله سره (٤) د : - واعتبارات

(٥-٥) د : - قوله فافهم (٦) د : + الخ

(٧) د : ولكن

(٨) كذا فى كل من المخطوطات الست ولعل الصواب : به

(٩-٩) د : - قوله وتوابعه (١٠) د : يحتاج

(١١) هاشم : ب : + قوله (١٢) ب : + القول فى علمه تعالى

٣٠ - قوله^(١) أطبق الكل : أى من الطوائف الثلاث^(٢) .

قوله لم يشكل عليهم^(٣) الأمر فى تعلق علمه الخ : يعنى أن الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل أن يكون صورة مطابقة لأمر خارجى بخلاف نفس الذات ، فلا إشكال فى نفس جواز تعلق علمه بالمعلوم^(٤) بكونه صورة مطابقة له ، وأما أن تعلق علمه بالحدث يقتضى حدوثه أولا فهو بحث آخر .

٣١ - قوله لما عقل ذاته بذاته : أى لاصفة زائدة على ذاته .

قوله لزمه^(٥) تعقل الكثرة : لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول . وحاصل كلام الشيخ أن علمه سبحانه بذاته عين ذاته وحضورى^(٦) ، وعلمه بغيره زائد على ذاته وحصولى كعلم الممكنات^(٧) .

٣٢ - قوله فاعلا وقابلا معا : أى فاعلا لشيء وقابلا لذلك الشيء بعينه ، فإنه ممتنع عندهم .

قوله بصفات غير إضافية ولا سلبية : بل حقيقة مع حصرهم لها^(٨) فيها .

قوله محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة : الحادثة بعضها ، وهو ممتنع على رأى المتكلمين المجوزين كونه تعالى محلا لغير الحوادث .

قوله بأن معلوله الأول غير مباين^(٩) : لأن المعلول الأول حينئذ يكون هو العلم بالمعلول الأول ، لأن العلم بالشيء مقدّم على الشيء ، ووجود الشيء بعد العلم به .

قوله وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما^(١٠) يباينه بذاته الخ : مذهبهم أن الأول سبحانه

يوجد كل شيء بذاته بدون توسط شيء فى ذلك .

قوله من مذاهب الحكماء : أى مسائل الحكماء .

قوله وأفلاطون القائل الخ : بعد أن قال بالعلم ، وكذا قوله : والمشائون القائلون .

تفصيل^(١) أقوالهم وتحقيقها يُطلب من موضعه .

٣٣ - ثم أشار الشارح الخ : حاصل مذهبه أن علمه بذاته و بالمعلول الأول بلا

صورة مغايرة ، وعلمه بالأشياء الأخر بصور^(٢) منطبعة فى المعلول الأول وسائر الجواهر العقلية .

قوله غير صورة ذاته التى بها هو هو : الصورة تُطلق تارة على أمر حاك^(٣)

مبدأ الانكشاف أعنى العلم ، وقد تطلق على نفس الشيء حال كونه مشعورا به أعنى المعلوم ،

والمراد^(٤) ههنا^(٥) المعنى الثانى ، والدليل عليه قوله : التى بها هو هو . واعلم أن مطلوب

الشارح المحقق ههنا أن علم الأول سبحانه ليس بحصول صورة فيه ، بل يجوز أن يعلم

الشيء بذات ذلك الشيء أو بحصول صورة غير حالة فيه ، وأيده بمقدمات ظنية ظاهرية

وهى تنهى إلى قوله :^(٦) وإذا تقدم^(٧) هذا . ثم عيّن المطلوب وفصل بأنه سبحانه علم ذاته

بذاته ، وعلم المعلول الأول بذات المعلول الأول بحضوره وحصوله عنده ، وعيّن سائر

الموجودات بحصول^(٨) صورها فى العقول ، وهذا أيضا طريق^(٩) خطاى لا يبرهانى كأنه

يفيد إقناعا مما^(١٠) . واعلم أن لفظ الصورة المضافة^(١١) توهم^(١٢) اثنيّة بين الذات

والصورة ولو لم يكن فى^(١٣) البين كان أولى وأظهر بأن يقال : العاقل كما لا يحتاج فى إدراك

(١) د : وتفصيل

(٢) ي : بصورة

(٣) د : حال

(٤) ب : المراد

(٥) ب : هنا

(٦-٦) هاشى أ : واذا قد ، ب : واذا تقدم

(٧) د : لحصول

(٨) د : كلام

(٩) د : اقناعا

(١٠) د : المضادة ، هاشى أ وهاشى ي : + أى الى ذاته فى قوله غير صورة ذاته

(١١) د : يوهم

(١٢) د : من

(١) ب : - قوله .

(٢) د : الثلاثة

(٣) ب : ب : عليه

(٤) أ : بالمفهوم ، هاشى أ : بالمعلوم (ظ) ، ي : بالفهوم ، هاشى ي : بالمعلوم (ظ)

(٥) د : لزم

(٦) ب : ب : بها

(٧) د : الكساب [؟]

(٨) د : + الخ

(٩) د : ب : - ما ، د : بما

ذاته إلى صورة غير ذاته بل يعقل ^(١) ذاته بذاته .

قوله ^(٢) بصورة تصورها ^(٣) أو تستحضرها ^(٤) : أى بصورة تولدها ^(٥) ابتداءً أو تستحضرها ^(٤) بعد غيوبتها عن المدرك .

قوله بل إنما تتضاعف ^(٦) اعتباراتك الخ : أى ^(٧) كان لك اعتبار واحد ^(٧) هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار آخر هو علمك بصورة ذاتك ، وقد أشرنا إلى ^(٨) أن صورة الذات مجرد لفظ وليس هناك صورة ^(٩) ، فإن أراد بصورة ^(١٠) من حيث أنه صورة ^(١١) أى ^(١٢) الذات مع وصف المعلومات فلا صورة أيضاً بهذا ^(١٣) المعنى . والحق تصوير ذلك في علم الإنسان بالصورة الصادرة عنه عند إدراكه شيئاً مغايراً ، وكان سؤق التركيب أيضاً يقتضى ذلك ، فالحق أن يقال : بل إنما تتضاعف ^(١٤) اعتباراتك المتعلقة بذلك الشيء وتلك الصورة .

قوله فقط : أى ^(١٥) لا بصورة ^(١٥) أمر آخر بعد ذلك وهو المراد بقوله قدس سره في الحاشية : أى لا الصورة .

قوله أو على سبيل التركيب ^(١٦) : عطف على ^(١٧) تتضاعف ^(١٨) بحسب المعنى ،

(١) ب ي : تعقل (٢) د : لا

(٣) د : يتصورها (٤) د : يستحضرها

(٥) د : يولدها (٦) أ : يتضاعف

(٧-٧) د : كان اعتباراً واحداً (٨) أ : إلى

(٩) أ ب ي : - صورة ، هاشم أ : صورة زائدة (لعله) ، هاشم ي : صورة زائدة (ظ)

(١٠) د : تصوره به (١١) د : + به

(١٢) أ ب د ي : ان ، هاشم أ : أى (ظ)

(١٣) د : + صورة (١٤) د : يتضاعف

(١٥-١٥) د : بلا صورة (١٦) د : التركيب

(١٧) د : + قوله

(١٨) أ د ي : يتضاعف ، هاشم أ و هاشم ي : + فى قوله بل إنما تتضاعف الخ

أى تتضاعف اعتباراتك أو تتركب ^(١) . لفظة ^(٢) أو للتخير في العبارة .

قوله وإذا كان حالك ^(٣) مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك : ومع أن هذا الصادر ليس صادراً عنك حقيقة بل بحسب الظاهر ^(٤) فإن ذلك أيضاً من أسباب البعد . ٣٤ - قوله ليس دون حصول الشيء لقابله : أى ليس قرب الشيء للفاعل ^(٥) أنقص من قرب الشيء لقابله ^(٦) في كونه حاصلاً له .

قوله فإذا المعلومات الذاتية : أى التى لا واسطة بينها وبين فاعلها ^(٧) بوجه من الوجوه .

قوله ^(٨) للعاقل الفاعل ^(٩) لذاته : متعلق بكل من العاقل والفاعل .

قوله حاصلة : أى جاز أن تحصل ^(٩) له ، فإن تلك المقدمات لا تنفذ إلا جواز ذلك ، ولذلك تصدق لإثباته ثانياً بقوله ^(١٠) : وإذا قد تقدم ، فإلى ههنا بيان لكون المطلوب الذى هو كونه عالمياً سبحانه من غير حلول صورة فيه أمراً ممكناً عند العقل ، والباقي ^(١١) تشخيص لكيفية المطلوب ^(١٢) على التعيين ^(١٣) والاستدلال عليه .

[٣١] أ - قوله ^(١٣) في الحاشية وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحصول ^(١٤) الصور ^(١٥) المنطبعة فيها ^(١٦) : واعلم أن

(١) أ ب د ي : يتركب (٢) د : ولفظة

(٣) ب : هنالك (٤) ب : الصادر

(٥) أ د : بالفاعل ، هاشم أ : للفاعل (ظ)

(٦) د : لفاعله (٧) أ : + بشيء ، د : + شيء

(٨-٨) د : للفاعل العاقل (٩) أ ب د : يحصل

(١٠) أ : فقوله ، هاشم أ : بقوله (ظ)

(١١) أ ب د ي : والثاني ، هاشم أ : والباقي (ظ)

(١٢-١٢) أ ي : على التفسير ، د : وبيانه على التفصيل ، هاشم أ : التعيين ، على

التفصيل ، هاشم ي : على التعيين (ظ)

(١٣) د : قال (١٤) د : بحضور

(١٥) ب : الصورة (١٦) د : + الخ

صور سائر الجواهر العقلية منطبعة في المعلول الأول أعني العقل الأول ، فعلم الأول بها بتلك الصور^(١) كالأشياء الأخر المرتسمة صورها في الجواهر ، فالظاهر من مذهبه أن علمه تعالى بالجواهر الأول وجوده وصدوره عنه وبقاى^(٢) الموجودات المعلولة بالصور^(٣) المنطبعة إذ لا ضرورة للقول بمثل هذا الاعتبار إلا في المصادر الأول ، وإن كان ظاهر عبارته أعني قوله : لمّا كانت الجواهر العقلية الخ ناظرًا^(٤) إلى ما ذكره قدس سره .

٣٥ - قوله : فإذا وجد المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه^(٥) : ما يتفرع على المقدمات كون المعلول الأول معلوماً له سبحانه بنفسه لا بصورة زائدة . ثم لما وجب أن يكون لهما اتصاف بوصف المعلوماتية من حصول وجود ما ، وإذ ليس في التعقل في^(٦) الخارج ، ثبت أنه بوجوده وحصوله الخارجى حاضرة^(٧) عنده ، فحصوله في الخارج^(٨) و تعقله سبحانه له واحد^(٩) ، فثبت^(١٠) أن وجود المعلول الأول نفس تعقله سبحانه إياه . وحيث^(١١) كان المطلوب تعيين التعقل وتشخيصه^(١٢) كان الحق أن يقال : فتعقل الأول إياه نفس وجوده . ثم إنه لمّا كان كل شيء معلولاً له سبحانه بغير واسطة وبواسطة فنقول : هذا الدليل يقتضى أن يكون علمه سبحانه بجميع الموجودات نفس وجودها ، فإن الأول سبحانه مع المعلول الأول علة للمعلول الثاني ، وعلمه سبحانه بذاته وبالمعلول الأول علة للعالم بالمعلول الثاني ، وكما أنه لا تغاير بين العلتين لا تغاير بين المعلولين وهلم جراً إلى المعلول الأخير .

[٣١] ب - قوله^(١٣) في الحاشية : وعلمه بمعلولاته وجودها عنده : أى بمقتضى

دليله كما ذكرنا^(١٤) ، وإلا فهو لم يدع ذلك إلا في المعلول الأول ، فلا تغفل عن المقصود .

٣٧ - قوله : لكونها ممكنة حادثة : قوله حادثة خبر أن أى حادثة بالحدوث الذاتى ، ومعلومة^(١٥) قبل وجودها قبالية بحسب المرتبة ، والسابق لا يكون عين المسبوق مطلقاً .

قوله بالعلم الأزلى^(١٦) الفعلى : أى منشأ للفعل ، من جملة إعطاء الوجود .

قوله وبالجزيئات أيضاً كلياً : على ما هو المشهور الظاهر من مذهبه .

قوله السابق على وجود الأشياء : أى بحسب المرتبة .

قوله فى اشرف صفاته : وهو العلم .

قوله^(١٧) وإلا لا يمكن إعطاء الوجوب لها^(١٨) : لأن العلم^(١٩) الحكيم يعطى من يستحق ما يستحق بمقتضى حكمته ، فإعطاؤه مترتب على علمه .

قوله إنما يصح إذا كانت : أى الأمور الكثيرة^(٢٠) .

قوله أما^(٢١) إذا كانت عينه : كما عند المكشوفين^(٢٢) القائلين : ما فى الوجود إلا عين واحدة ، وهم الصوفية المحققون القائلون بوحدة الوجود^(٢٣) قدس الله تعالى أسرارهم^(٢٤) .

قوله وفى الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً : يعنى أن السر فى عدم استحالة الحلول حيث أن فى الحقيقة ليس حالية ولا محلية حقيقة^(٢٥) بل حقيقة واحدة موجودة وجوداً

(١) د : ذكره (٢) د : أو معلومة

(٣) د : الأولى (٤) د : - قوله

(٥) د : بها (٦) د : العلم

(٧) د : المتكثرة (٨) د : - اما

(٩) هاشش أ : المكاشفين أو المكشوفين اهم (ظ) ، هاشش ي : المكاشقين

(١٠-١١) أ : - تعالى ، د : قدسنا الله تعالى بأسرارهم

(١٢) ب ي : حقيقة

(١) أ ب ي : الصورة (٢) د : وينافى

(٣) هاشش أ : (كذا) ، الصور (لعله) ، هاشش ي : الصور (لعله)

(٤) أ ب د : ناظر (٥) ب : + على

(٦) د : مع (٧) هاشش أ : (كذا) . ولعل الصواب : حاضر

(٨-٩) د : وحصوله له سبحانه بتعقل واحد له سبحانه

(٩) أ ب : فيثبت (١٠) أ ب ي : حيث

(١١) أ ب ي : تشخيصه (١٢) د : قال

حقيقياً يرى^(١) حالاً ومحسلاً وجوهرأ وعرضاً ومجردأ ومادياً^(٢) محضاً وخيلاً^(٣) صرفاً ، وهى فى حقيقتها لا يحوم^(٤) حول وحدته^(٥) الحقيقية الذاتية كثرة ولا تغير ، والآن كما كان ، ولا ينافيها^(٦) العبودية والمعبودية الحقيقية واللذة والألم الحقيقيان الدينويَّان والأخرويَّان المنتهيان بحسب الأولى الأبديان^(٧) بحسب الأخرى ولا ينافي [بها] القرب والبعد والوصل والهجر^(٨) الحقيقية الواقعة^(٩) كما^(١٠) تشهد وتعاين^(١١) بجميع الخصوصيات الواقعة فى العالمين .

٤٠ - قوله ونظيره ما يقال الخ^(١٢) : الجنس والفصل موجودان بوجود واحد فى مرتبة الماهية النوعية . فالعلم بالماهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه الجنس عن الفصل وهما عن النوع ، ولكن نسبة العلم ، بالوجود الذهني ، إلى النوع^(١٣) والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت . ولها^(١٤) وجود آخر ، فى الدهن أيضاً ، نحواً^(١٥) آخر يتميز الجنس والفصل فيه ، ووجودا هما^(١٦) حيثنشد مغايران^(١٧) لوجود الجنس^(١٨) . وما ذكر نظير تام لذات الحق سبحانه^(١٩) على مذهب الصوفية الموحدة

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : ترى

(٢) د : + رؤيا

(٣) أ : وخيلا ، هاشى أ : وخيالا (ظ) ، د : وحيدا

(٤) ب : تحوم

(٥) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : وحدته

(٦) أ ب : ينافيه

(٧-٨) أ د : الحقيقة الواقع ، هاشى أ : الحقيقة الواقعة (ظ)

(٩-١٠) د : نشاهد و تعاين

(١١) ب : أى

(١٢) د : نحو

(١٣) أ ب : مغاير

(١٤) هاشى أ : (كذا) . ولعل الصواب : النوع

(١٥) ب : - سبحانه

حيث كان معلولاته^(١) شئوناته^(٢) واعتباراته المندمجة فى ذاته من غير امتياز فى مرتبة وحدته الذاتية ، بخلاف مذهب الحكماء ، فإن المعلولات على مذهبهم أغير حقيقية^(٣) وذوات متغيرة^(٤) لذات الحق سبحانه وتعالى عما لا يليق به ، فلا ينطبق النظر على مذهبهم كل الانطباق^(٥) .

٤١ - قوله وكيف ينفون الخ : وقالوا أيضا : القضاء عبارة عن العلم بالأشياء وأحوالها إجمالاً فى عالم العقول ، والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلاً فى عالم النفوس محيطاً بخصوصيات الذوات^(٦) والصفات وخصوصيات القيود وخصوصيات الشرائط ما أمكن التفصيل والتخصيص ،^(٧) والعناية الاولى وهى^(٨) علم الأول سبحانه إجمالاً وتفصيلاً محيطاً بما فى العالمين بعينه . وهذا صريح^(٩) فى القول بالعلم^(١٠) بالجزئيات من حيث^(١١) هى جزئية^(١٢) .

قوله جعلوا نسبة الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة الخ : الموجود الزمانى واقع فى زمان الحال ، فيقع له طرقتان : أحدهما الماضى والأخر المستقبل لأن الحال بين الماضى والمستقبل . وأما المجرد عن الزمان فلما لم يكن الزمان طرفاً له ولم يكن واقعاً فى الحال بل متحقق^(١٣) بنفسه خارجاً عنه فلا^(١٤) يقعان طرفيه^(١٥) ، فنسبة الأزمنة الثلاثة إليه نسبة واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه إليه من حيث هو^(١٦) كذلك ، فلا

(١) د : + سبحانه

(٢) د : شئونه

(٣) أ د : حقيقة

(٤) ب : متغير

(٥) ب : + القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء

(٦) د : الذات

(٧-٨) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : والعناية الازلية هى ...

(٩) ب : + ما

(١٠) ب : - بالعلم

(١١-١٢) د : جزئياته

(١٣) د : يتحقق

(١٤-١٥) أ د : يقعان طرفاه ، هاشى أ : طرفيه (ظ)

(١٦) أ ب : - هو

يمكن أن يقال بالنسبة إليه أن بعض الأشياء قد فاتته وبعضها لم يحصل له بعد وذلك ظاهر غاية الظهور . فالمتوغلون لما ^(١) زعموا أن العلم بالزمانيات بخصوصها من حيث هي ^(٢) كذلك إنما يتصور إذا كان العالم ^(٣) زمانياً توهّموا ^(٤) أن العلم بما في الزمان الماضي مثلاً من حيث هو كذلك متوقف على أن يتحقق بالنسبة إليه زمان ماض ، وليس كذلك ، بل يتوقف على تحقق زمان ماض ولو بالنسبة إلى غيره ، فزعموا أن من نفي الزمان عن الحق سبحانه نفي علمه بالجزئيات بناءً على زعمهم الفاسد ، فمن ههنا ^(٥) يتّهم ^(٦) الحكماء بذلك فالزموهم ما ألزموهم ^(٧) .

٤٤ أ - قوله فالحاصل أن علمه الخ : يعنى الحاصل من الكلامين معاً لأن الكلام الأول يدل على الوجه الأول والكلام الثاني يدل على الوجه الثاني .
قوله علم غيبى بها قبل وجودها : قبلية ذاتية مرتببة ^(٨) .

[٣٧] - قوله ^(٩) في الحاشية ثم ^(١٠) الوجود العام : أى الذات المعلومة ^(١١) بالقابلية المحضبة المطلقة ، وهو التعين الأول . فإن قلت : التعين الأول على هذا هو النسبة العلمية ، قلنا : نعم ولكنه أول التعينات المنفصلة لأن النسبة ^(١٢) العلمية من صفات الذات .

قوله ^(١٣) في الحاشية أولها ^(١٤) العقل الأول : أى أولها ^(١٥) ماهية العقل الأول أى الموجود الذى هو على لسان الحكماء المسمى ^(١٥) بالعقل الأول .

(١) د - لما

(٢) د : العلم

(٣) ب : بى : هنا

(٤) أ د : الزمهم ، هاشش أ : [الز] موهم (ظ)

(٥) أ د : مرتبة ، هاشش أ : مرتبة ، أ : + فتدبر

(٦) د : قال

(٧) ب : المعلومية

(٨) د : قال

(٩) ب : بى ، مى : مى

قوله ^(١) في الحاشية ثم التعينات ^(٢) اللاحقة : التى فى عالم المعانى والحقائق ، وهو التعين الثانى .

قوله في الحاشية ^(٢) وما فى رتبته : كالملائكة المهيمّة ^(٣) والكُمل ، وسيأتى فى تحقيق صدور الكثرة عن الوحدة .

٤٤ ب - قوله قلت : نعم : هذا إيجاب للحالية لكن لا بالمعنى ^(٤) الذى تصوره السائل واعتراض بل بالمعنى ^(٤) الذى أشار إليه بقوله : فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر .

قوله بالنسبة إليه الحالية : أى نسبة الموجودات كلها إليه سبحانه كنسبة الموجودات فى الحال بالنسبة إلى الموجود الزمانى ^(٥) .

٤٦ - قوله علمنا بما يجوز صدوره عنا ^(٦) : يعنى [الأفعال] الخارجية ^(٧) الاختيارية . وأعلم أنا تصور الفعل أولاً ، ثم نحكم بخبريته ، ثم نجد لنا ميلاً إلى وقوعه ، ثم نعزم على إيقاعه فنحرك ^(٨) العضو فيصدر الفعل فيتحقق أثره . أما تصور الفعل فيفيض من المبدأ الفياض بلاختيارنا ، وكذلك علمنا بخبرية وقوعه ، لكنه يُسمى ذلك العلم ^(٩) والاعتقاد اختياراً ^(١٠) ، فيصدر ^(١١) من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمى الفعل بهذا الاعتبار ^(١٢) اختيارياً . وفى الحقيقة كل ذلك إنما يتحقق من المبدأ الفياض ويوجد بإيجاده من غير تصرف منا فى شيء من ذلك بل لسنا نحن إلا محالاً ^(١٣) لجران هذه الأمور ، حتى الفعل ، من الفاعل ^(١٤) الحقيقى ، فاختيارنا ^(١٥) فى الحقيقة جبر . وهذا خلاصة تحقيق

(٢-٢) د - اللاحقة ... الحاشية

(٤) د : بمعنى

(٦) د - عنا

(٨) د : بتحريك

(١٠) ب : اختيارنا

(١٢) أ ب : الاختيار

(١٤) د : الفعل

(١) د : قال

(٣) د : المهيمنة

(٥) د : الزمان

(٧) د : الخارجة

(٩) ب : الوقوع

(١١) أ ب : فصدر

(١٣) ب : محلا

(١٥) د : فباختيارنا

مسئلة الجبر والاختيار ، وتحقيقه وتفصيله يحتاج إلى تطويل ^(١) وإطناب ^(٢) لا يليق بهذا الباب .

قوله هي التابعة للشوق المتفرع ^(٣) على معرفة الغاية : أراد بالشوق الميل ^(٤) إلى جانب وقوع الفعل كما ذكرنا ، ولذا جعله متفرعاً على العلم بالغاية وهو العلم بخيرية الفعل ، وبالميلان العزم على الإيقاع ، ولذا جعله متفرعاً على الشوق .

٤٧ - قوله فتكون هي : أى المصلحة : غرضاً وغاية ^(٥) : ما يترتب ^(٥) على الفعل ، باعتبار أنه ينتهى إليه الفعل ، يسمى غاية ، وباعتبار أن اعتقاد حصوله من الفعل يصير باعثاً على إيقاع الفعل ، يسمى علة غائية ^(٦) ، وهذا في حق البارى سبحانه ^(٧) محال اتفاقاً ^(٨) .

٤٨ - قوله فليس له حالة شبيهة ^(٩) الخ : ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية ^(١٠) وغير ذلك .

قوله يصدر عنه بمجرد ^(١١) الذات : وقد يتوهم منه أن الذات نائب مناب تلك الأمور ، والمفهوم من قوله : ويجعلون الذات مع العلم الخ أن النسبة العلمية نائية منابها ، فالمراد بمجرد الذات أعم من أن يكون بلا اعتبار أمر معه أو مع اعتبار أمر معه .

٤٩ - قوله لكن بحسب التعقل ^(١٢) الخ : على ما مر في العلم بعينه وبجميع ^(١٣) حذافيره ^(١٤) .

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| (١) د : تحقيق | (٢) د : أطياب |
| (٣) ب - المتفرع | (٤) د - الميل |
| (٥-هـ) ب : تترتب ، ي : يترتب | (٦) د - غائية |
| (٧) ب : بى : + تعالى | (٨) ب : + القول فى القدرة |
| (٩) د : + بالميلان | (١٠) أ : الفضيلة ، د : الغضبية |
| (١١) د : مجرد | (١٢) د : - التعقل |
| (١٣) ب : لجميع | (١٤) د : حذافيره |

٥٠ - قوله ذهب المليون : أى المعتقدون لملة ^(١) ودين من الملل والأديان ^(٢) الإلهية .

[٣٨] - قوله ^(٣) فى الحاشية أى يصح كل منهما ^(٤) بحسب الدواعى الخ ^(٥) : ما ينفقهم من مجموع كلامه أن الفرق بين مذهب المتكلم والحكيم أن الفعل لازم لذات البارى سبحانه عند الحكيم بناءً على أنه لازم للمشيشة والمشيشة لازم لذاته تعالى ولازم اللازم لازم ، وليس كذلك عند المتكلم ، ولم يجعل مستند الفعل لازماً لذاته . وفيه إشكال لأن الفعل لازم للإرادة عند المتكلمين حيث قالوا : إن شاء فعل ، والإرادة يجب أن تكون لازمة له سبحانه لأنها ^(٦) صفة كمال وعدمها ^(٧) نقص ، فإن أمكن انفكاك الإرادة عنه ^(٨) أمكن النقص وهو محال ، لأنه ، كما أن النقص محال ^(٩) فى حقه سبحانه ^(١٠) ، كذلك إمكان النقص أيضاً محال ، وإذا كان ^(١١) الإرادة لازمة كان الفعل اللازم لها ^(١٢) لازماً ، فاستحال عدم الفعل فى نفس الأمر . فالظاهر أن الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد إثبات الإرادة وعدمها . إن قيل : ليس الفعل لازماً للإرادة ، لأن الإرادة قديمة ، بل لازم ^(١٣) لتعلق الإرادة ، فعنى إن شاء إن تعلق إرادته ، قلنا : ننقل الكلام إلى تعلق الإرادة ، هل هو كمال أم ^(١٤) نقص ^(١٥) ؟ لا جائز أن يكون نقصاً ، ولا جائز إمكان عدمه لو كان كمالاً . لا يقال : جاز أن لا يكون كمالاً ولا نقصاً ، لأننا نقول : لو لم يكن كمالاً لزم كون الفعل عبثاً إذ لو كان خيراً كان منشأه كمالاً . وتحقيق الفرق بين المذاهب

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| (١) د : بملة | (٢) د : والايان |
| (٣) د : قال | (٤) د : + عنه |
| (٥) د - الخ | (٦) أ ب دى : لانه |
| (٧) أ ب دى : وعدمه | (٨) د : + سبحانه |
| (٩) د - محال | (١٠) ب : بى : تعالى ، د : + محال |
| (١١) د : كانت | (١٢) أ ب دى : له |
| (١٣) أ ب دى : لازمة | (١٤) ب : بى : او |
| (١٥) د : لا | |

الثلاثة^(١) بالعبارة الصريحة^(٢) أن المتكلم يصحّ عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه في نفس الأمر، وعند الحكم^(٣) والصوفية لا يصح عدم الفعل في نفس الأمر بل هو محال، إلا أن الصوفية أثبتوا له سبحانه إرادة وأسندوا الفعل إليها وجعلوها موجبة له، ولذا قالوا إنه مختار لأن المختار ما فعل بالإرادة، والحكماء لم يثبتوا له إرادة وجعلوا الفعل مستنداً^(٤) إلى العلم، فجعلوه موجباً لا مختاراً إذ لا بد للمختار من الإرادة، فالصوفية يوافقون المتكلمين في إثبات الاختيار، ويوافقون الحكماء في لزوم الفعل له سبحانه^(٥) واستحالة عدم الفعل، ويخالفون المتكلمين في تجويز عدم الفعل بحسب الواقع، والحكماء في عدم إثبات الإرادة وإستاد الفعل إليها.

قوله^(٦) في الحاشية عند خلوص الداعي^(٧): حاصله^(٨) أنه إن تعلّق^(٩) العلم بالمصلحة الداعي إلى الفعل لزم الفعل واستحال عدمه نظراً إلى ذلك الداعي، ولكن أمكن^(١٠) عدم الفعل في نفس الأمر^(١١) لإمكان عدم ذلك الداعي وإمكان وجود داعٍ آخر. والحاصل أن صفات الباري^(١٢) قديمة^(١٣) وتعلقاتها حادثة ممكنة^(١٤) لا يستلزمها^(١٥) الذات، فالذات^(١٦) لا تستلزم^(١٧) الفعل ولا عدمه، والظاهر أنه لا حاجة إلى ذلك لأن المتبادر من الصحة وعدمها ما هو بحسب نفس^(١٨) الأمر، والممكن بحسب نفس^(١٩) الأمر يجوز أن يجب بالنظر إلى الغير^(٢٠)، لكن ذكره قدس سره مبالغة في التوضيح.

(١) ي : الثلاث

(٢) د : الحكماء

(٣) د : - تعالى

(٤) ب ي : الدواعي

(٥) د : في نفس الامر عدم الفعل

(٦) د : + تعالى

(٧) أ : يستلزمه ، هاشم : بها (ظ) ، د : يستلزم

(٨) د : والذات

(٩) ب : - نفس

(١٠) د : العين

(١١) د : العين

(١٢) د : العين

(١٣) د : العين

(١٤) د : العين

(١٥) د : العين

(١٦) د : العين

(١٧) د : العين

(١٨) د : العين

(١٩) د : العين

(٢٠) د : العين

٥٠ ب - قوله إلا أن الحكماء ذهبوا الخ : بخلاف المتكلمين، فإن الإرادة ليست لازمة لذاته. هذا مقتضى كلامه قدس سره، وقد عرفت ما فيه، وعلى هذا فقوله : فقدّم الشرطية الأولى الخ تفريع على مذهب الحكماء.

[٣٩] - قوله^(١) في الحاشية إنما هو بحسب العبارة الخ^(٢) : ويمكن أن يكون معناه : إن تحقّق منه ما يترتب عليه أثر الإرادة فعل، وإن لم يتحقق بفعل، فيكون الاتفاق بحسب المعنى.

٥١ - قوله^(٣) واختياراً في إيجاد العالم وهو صدور الفعل عنه عن علم وحكمة وإرادة، وإن كانت كلها لازمة لذاته وهو فاعل موجب بهذا الاعتبار ومعنى لزوم الفعل له، فليس كاختيار الخلق، وليس كجبر الخلق بمعنى أن يكون فاعلاً مجبوراً على الفعل. قوله وأمره^(٤) واحد : أي أمره الذاتي.

قوله فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكّمين مختلفين : لأن كل واحد منهما يقتضي التعدد والتكثير والتشعب^(٥)، تعالى ذاته عن ذلك، والاختيار من الأمور الذاتية التي تتحقق في مرتبة وحدته الذاتية.

قوله الجبر والاختيار المفهومين للناس : يعني المجبورية في الفعل، أعني وقوعه منه أراد أو لم يرد، والتردد بين الأمرين المذكورين^(٦).

قوله فالواقع : أي ما وقع مِمّن وقع وعلى أي وجه وقع، واجب^(٧)، فإنه المعلوم المتحقق في عَرَصَة علمه سبحانه وخلافه محال، فإمكان عدم الوقوع توهّم من المتوهم المتردد لا غير.

٥٢ - قوله وكان له أن لا يشاء فلا يظهر : أي أمكن له عدم المشيئة، ولا يخفى أنه

(١) د : قال

(٢) ب ي : - الخ

(٣) د : - قوله

(٤) د : وتشتت

(٥) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : المذكور

(٦) أ ب د ي : - واجب، هاشم : واجب (ظ)

(٧) د : واجب (ظ)

(٨) د : واجب (ظ)

(٩) د : واجب (ظ)

(١٠) د : واجب (ظ)

(١١) د : واجب (ظ)

(١٢) د : واجب (ظ)

(١٣) د : واجب (ظ)

(١٤) د : واجب (ظ)

(١٥) د : واجب (ظ)

(١٦) د : واجب (ظ)

(١٧) د : واجب (ظ)

(١٨) د : واجب (ظ)

(١٩) د : واجب (ظ)

(٢٠) د : واجب (ظ)

لا يدلّ على ذلك معنى الآية ولا مافسّر بها به، ولذا تصدّى قدس سره لتأويله بما ذكر.

قوله فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور : في شأن الباري سبحانه .

قوله اما لنفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة : وتوجيه ذلك أن مدخول أن ، مع كونه متفرعاً عليه ^(١) قوله : فلا يظهر ، فاعل لقوله : كان بمعنى ثبت ، ^(٢) والمعنى : ثبت ^(٣) له تفرع عدم ظهور العالم على عدم مشيئته ، فيرجع معناه إلى قوله : لو لم يشأ لم يظهر الفعل ، فكان تأكيداً له ، فالتأكيد مبالغة في نفي الجبر المتوهم لاسيما بلفظ دلّ على إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته .

قوله ولو شاء لجعله سأكيناً : معنى قوله : لو لم يشأ لم يفعل ، بحسب العرف ^(٤) : لو شاء عدم الفعل . فليس قوله : لو شاء لجعله سأكيناً بمعنى آخر .

قوله واما لأنه سبحانه : أي لادخل لوجود العالم في ذاته وكماله الذاتي فهو ^(٥) مع كماله كان العالم أو لم يكن ، فقوله : كان له ، أي نظراً إلى ذاته الغنية ^(٥) ، أو نقول : إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته ، مستلزم لغناء ذاته عن العالم ، فذكر الملزوم وأراد اللازم .

٥٣ - قوله ^(٦) في اثبات ارادة زائدة : أي في التعقّل .

٥٥ - قوله فجوزوا استناد ^(٧) الأثر القديم الى الفاعل المختار : بمعنى أن فعله على وفق إرادته ، وإن كانت إرادته لازمة لذاته وفعله لازماً لإرادته كما سبق ، لا بالمعنى الذي أثبتته المتكلم ^(٨) ، فإن الأثر القديم لا يستند إليه عقلاً .

قوله مع كونه مختاراً : بالمعنى الذي سبق غير مرة .

٥٦ - قوله الموجود بوجود قبل : أي قبل قصد الإيجاد .

(١) د : - عليه (٢-٢) د : - والمعنى ثبت

(٣) د : العرو (٤) د : + هو

(٥) ب ي : العلية (٦) د : - قوله

(٧) د : اسناد (٨) ب : المتكلمون

٥٨ - قوله لا بحسبه : أي المتجلى

قوله فيلحقها النقص : لا في نفس الأمر وبحسب الوجود الحقيقي بل بحسب الظهور والوجود الخيالي .

٥٩ - قوله اما أسندها اليه سبحانه ^(١) ناقصة : كالمتكلمين أو نفاها عنه بالمرّة :

كالحكام ، تعالى الله ^(٢) عما يقول الظالمون : من الفريقين .

٦٠ - قوله وكل ذلك : أي ما يصدق عليه مبدأ كل من ذلك ، أعنى الأمر

والنهي والإخبار ، من أقسام الكلام : بحسب اللغة ، إذ القول مأخوذ فيها بحسبها ، وأصرّح من ذلك ما وقع منهم : ^(٣) قال الله ^(٤) ، وكأنه قدس سره لم يذكرها لأن للقول معاني مجازية شائعة ^(٥) مشهورة غير ^(٥) الكلام .

٦١ - قوله وقدحت واحدة منهما ^(٦) في صغرى القياس الثاني ^(٧) : وهم السلف

الصالح ^(٨) رضوان الله تعالى ^(٩) عليهم أجمعين .

قوله وقدحت الأخرى في كبراه : ^(١٠) وسلّمت صغراه ^(١١) ، وهم الحنابلة ، يقولون

كلام الله ^(١٢) هو هذه الحروف وقائمة بذاته تعالى وقديمة ، ولا يخفى أن منع الكبرى غير موجّه لأن الغير القارّ لا بد له من حدوث الجزء وإلا لم يكن غير قارّ ، بل لا بد من جزء معدوم آت حين وجوده .

قوله وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول ^(١٣) : ففرقة قدحوا في صغرى القياس

(١) د : + وتعالى

(٢) د : - الله

(٣-٣) د : قال الله

(٤) د : سابقة

(٥) د : عين

(٦) ب ي : منهم

(٧) د : - الثاني

(٨) د : الصالحون

(٩) أ : - تعالى

(١٠-١٠) د : وهم سلّمت صغراه ، ي : - وسلّمت صغراه

(١١) د : + تعالى (١٢) د : الأولى

الأول، وهم المعتزلة، يقولون (١) كلامه أصوات (٢) وحروف حادثة (٣) غير قائمة بذاته (٤)، بل مخلوقة في الغير كاللوح المحفوظ . وفرقة [قدحوا في كبراه]، وهم الكرامية أتباع أبي عبدالله الكرام السجستاني، يقولون كلامه (٥) أصوات وحروف قائمة بذاته سبحانه، تعالى (٦) الله (٧) عما يقول الظالمون .

قوله على التفصيل المذكور: أي فرقة قدحوا في الصغرى والأخرى في الكبرى. [٤٢] - قوله في الحاشية فلا يوجد دونها: أي دون شيء منها ومعها أيضا: مع جميعها، وفيه بحث لأن الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله [في الحاشية] اذ الجنس لا يوجد الخ: دليل لقولنا: فلا يوجد دونها . قوله في الحاشية فيجاز أن يوجد جنسها: أي ما اعتُبر جنساً، لا أنه جنس حقيق . ٦٢ - قوله دون المسمى: أي المعبر عنه (١).

[٤٣] - قوله (٢) في الحاشية إلا أنه بعد التأمل تُعرف (٣) حقيقته (٤): ويُعلم (٥) أنه الحق (٦) المطابق للواقع، فلا تنصر (٧) مخالفته لما عليه متأخرو الأصحاب، ويُعلم (٨) موافقته بحسب الحقيقة لما عليه متأخرو الأصحاب، وإن كان في الظاهر مخالفاً. هذا محتمل (٩) الكلام، والمراد غير معلوم (١٠).

٦٣ - قوله باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة: وصفة له (١١) أيضا على مذهب المتكلمين .

(١-١) ب: كلام باصوات، ي: كلام الله اصوات

(٢-٢) د: - غير بذاته (٣) د: + تعالى

(٤) ب: وتعالى (٥) د: - الله

(٦-٦) د: - قوله . . . المعبر عنه

(٧) د: قال (٨) د: يعرف

(٩) د: حقيقته (١٠) ب: تعلم

(١١) د: - الحق (١٢) د: يصير

(١٣) أ: أو يعلم، د: أو و يعلم (١٤) ب: يحمل

(١٥) أ: د: + قوله دون المسمى أي المعبر عنه

(١٦) د: + تعالى

قوله وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها: بل جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والحال: إن المراد أن كلامه، من حيث خصوصيته (١)، وباعتباره (٢) كلامه، صفة قديمة مع أنها باعتبار صور معلوميتها ليست مبدأ الإفهام .

قوله يقوم على ساق: كأنه شبه مقدمتي الدليل بالساقين يقوم عليهما، والمراد أنه ليس على إثباته مقدمة من دليل فكيف عن المقدمتين، أو الساق (٣) من السوق، ويسوق الدليل على أنحاء: فالمراد: ليس على إثباته دليل على (٤) سوق مّا (٥) من أنواع سوقه، والغرض المبالغة في النفي على التقديرين .

٦٤ - قوله فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر: من القدم والحدوث، إلا أن كونه حينئذ ملفوظاً ومكتوباً ومشاراً إليه من المخفيات (٦).

قوله فلا شك أن قيامها به ليس الا باعتبار صورة معلوميتها، فليس صفة برأسها: مع أنه (٧) لا خصوصية لذلك بتلك العبارات والمعاني كما مر (٨)، ولم يُذكر للاعتماد على ما مر .

قوله وأما المعلوم: أي العبارات والمدلولات لا باعتبار صور معلوميتها بل باعتبار نفسها . ولا شك أن مدلولاتها من حيث أنها مدلولاتها من قبيل الذوات المعلوم (٩) للحق سبحانه، لأن معلوميتها من العبارات غير معلوميتها للحق سبحانه مطلقاً . فلا بد أن يراد من قوله بعد: وأما مدلولاتها، أي لا من حيث أنها مدلولاتها ومعلومات ومفهوماتها منها، وإلا لم يصح التقسيم إلى الذوات وغيرها، لأنها من حيث هذه الحيثية أعراض لا غير .

قوله وأما مدلولاتها: أي أنفسها (١٠) لا من حيث أنها مدلولات ومعلومات،

(١) د: خصوصية (٢) ب: ي: ان

(٣) أ: السائق (٤) ب: - على

(٥) د: - ما (٦) هاشم: أ: المحدثات (خ)

(٧) أ: ان (٨) ب: + قوله

(٩) د: المعلوم (١٠) د: نفسها

لأنها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه قد مر حكمه ^(١) ، و باعتبار معلوميتها للمخلوق صفة للمخلوق ، وأيضاً لو أريد من حيث أنها مدلولات ومعلومات فتكون ^(٢) من قبيل الأعراض بهذا الاعتبار فلا يصح التقسيم .

قوله فكيف يقوم به : قياماً أزلياً ، أما الأول فظاهر لا متناع قيام الدوات ، وأما الثاني فلمحدث الأمر الغير القار ، فكيف يقوم أزلاً .

٦٥ أ - قوله كلام الصوفية : أى كلام بعض الصوفية و ذكر بعضه فى الأصل وبعضه فى الحواشى ^(٣) .

[٤٤] - قوله ^(٤) فى الحاشية وهرگز تناهى را بعلم ازل ^(٥) راه نیست ^(٦) : پس كلام كه مرتب ^(٧) است بروى ^(٨) منتهى نشود ، يعنى هر چند اعلام كند ديگر متصور ومقدور باشد ^(٩) و بجائى ^(١٠) نرسد كه ^(٩) اعلام نماند .

٦٥ ب - قوله ^(١١) وصفة البارى لا تجد ذاته : لأنه متعين بذاته لا يعينه تعين أصلاً ، وكل ما يعينه تعين فهو ممكن مركب فى ذاته .

قوله فليست اذن : أى إذا عرفت أن كلام البارى ليس مثل كلام آدمى ، فاعلم أنه من اعتبارات العلم ، فإن علمه منشأ لإعلامه وهو بهذا الاعتبار كلام ، صرح بذلك فيما بعد : وكلمته بعلم ذاته .

٦٦ - قوله فإذا ن كلامه : بمعنى المصدر ، أى تكلمه ، أو ^(١٢) فى الكلام مسامحة .

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : حكمها

(٢) د : فيكون (٣) أ : الحاشية ، هاشى أ : الحواشى

(٤) د : قال (٥) د : او

(٦) ب : بنسب (٧) ب : مرتب

(٨) ب : يروى (٩-٩) ب : و بجائى برسيكه

(١٠) د : و بجائى (١١) د : - قوله

(١٢) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : اذ

٦٧ - قوله تبين أن كلام الله تعالى ^(١) هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به : فى عالم الصور والمثال بصورة ومثال يليق بحاله ^(٢) ، واعلم أن جميع مراتب الكلام حتى كلام الجادات مراتب كلام الله سبحانه ^(٣) ، لكن ^(٤) بحسب مراتب تجلياته وتنزلاته عن ^(٥) مقتضى مسألة التوحيد . أما الخصوصية الثابتة للقرآن التى بها يضاف إلى الله سبحانه ^(٦) ويخصص ^(٧) به ^(٨) فهى أنه كلام لائق بحاله عجز عن مثله من يتكلم بجنسه ، والسرفى أنه لم يظهر فى عالم الحس والشهادة فى مظهر البشر أنه لا يمكن فى هذا العالم كلام يليق بحاله . فإن قلت : لو ظهر مثل هذا الكلام فى مظهر البشرية لفات غاية ^(٩) إنزال القرآن أعنى ^(١٠) إعجاز ^(١١) الخلق ، قلت : بل يمكن أن يكون معجزاً ^(١٢) لما عدا ^(١٣) هذا المظهر على قياس الأفعال المعجزة الصادرة عن النبى ^(١٤) صلى الله عليه وسلم ^(١٥) ، ولا يخفى أيضاً أن إعجازه على الوجه الأول الواقع أتم وأقوى .

٦٩ - قوله أن الكلام الذى هو صفته سبحانه سوى افادته وافاضته : هذا ما ظهر من كلام الإمام ^(١٥) حجة الإسلام ، وكلام بعضهم هو القيصرى .

قوله وأن الكتب المنزلة المنظومة : إلى قوله فالقياسان : هذا ما ظهر من كلام الشيخ الكبير والشيخ صدر الدين القونوى قدس سرهما ، ومن كلام ^(١٦) القيصرى أيضاً ، فإن كلامه جامع لبيان المعنيين ، ولا تغفل عن أن قوله قدس سره : ظهرت بتوسط العلم ،

(١) أ : - تعالى (٢) هاشى أ و هاشى ي : بجلاله (لعله)

(٣) د : تعالى (٤) د : + لا

(٥) د : على (٦) ب : تعالى

(٧) أ ب : تخصص (٨) ب : - به

(٩) د : فانه (١٠) د : بمعنى

(١١) ب : اعجاز (١٢-١٢) د : لاعدا

(١٣-١٣) د : عليه السلام (١٤) د : + تعالى

(١٥) د : - الامام (١٦) هاشى أ : + الشيخ (خ)

إلى قوله : فالقياسان ، شرح لكلام الشيخ صدر الدين القونوي ^(١) قدس سره . لما في كلامه من غموض .

٧١ - قوله في عالمي المثل والحس : إلا أن اللائق بحاله ^(٢) لا يظهر إلا في عالم المثل دون الحس كما وقع الإشارة إليه .

٧٢ - قوله أجرى عاداته بأنه يوجد في العبد الخ : فالعبد مخلوق ومحل للمخلوقات أخرى تجرى عليه بقدرة الله سبحانه وفعله ، إلا أن بعضها خلُقَ بعد خَلْقِ آخر ، لكن لا بعدية ذاتية إستلزامية بل بعدية ^(٣) عادية انفاقية ، ^(٤) فخلق فيه ^(٥) أولاً العلم ^(٥) على تفاوت طبقاته ، ^(٦) ثم الإرادة ثم القدرة ثم الفعل ^(٦) ، فليس من نفس العبد شيء ، وكيف ^(٧) وليس هو بنفسه بشيء ^(٨) . ونعم قول المتكلمين ^(٩) في هذه المسئلة ^(٩) وبش قول الحكماء وقول المعتزلة حيث حكم الحكماء بالسببية المستلزمة المستحيل ^(١٠) عدم الترتب معها ^(١١) ، والمعتزلة بالتوليد من جانب العبد . والصوفية المحققون بحكم فكشفنا عنك غطاءك تنورت ^(١٢) مرأى قلوبهم فلم يروا في الوجود عبداً ولا ما ^(١٣) يجري عليه ^(١٤) بل رأوا ذاتاً واحدة بسيطة حقيقية ^(١٥) تظهر ^(١٦) بصورة العبد وبصورة ^(١٧) ما يجري عليه بحيث لا يغير ذاته الأحادية هذا الظهور والأظهار ، هذا ما قالوا بعد ما انكشف ^(١٨) سر حقيقة

(١-١) د : - قدس سره

(٣) د : مقدمة

(٥-٥) ب : العلم أولاً

(٧) ب : - وكيف

(٩-٩) ب : - في هذه المسئلة

(١١) د : منها

(١٣) د : - ما

(١٥) د : حقيقة

(١٧) د : بصور

(٢) د : + ان

(٤-٤) د : مخلوقية

(٦-٦) ب : ثم النفس ثم العقل

(٨) أ ب د : شيء

(١٠) د : المستحيلة

(١٢) د : سورة

(١٤) أ ب : - عليه

(١٦) د : يظهر

(١٨) د : + لهم

الحقائق وهوى . الهَيُولَيَات ^(١) . وما أعظم قَدْرَنَا ^(٢) بمجرد جريان كلامهم على لساننا وإن لم نتصور معاني كلامهم فضلاً عن تحققنا ^(٣) مضمون ^(٤) كلامهم ، نعوذ ^(٥) بالله سبحانه من الزلل ^(٦) في لمنطق بكلامهم عمداً وسهواً وعن إنكار كلامهم وعن الحرمان عن الشوق بسماع ^(٧) كلامهم ، والحمد لله ^(٨) على إنعامه ^(٩) كما يستحقه ^(٩) ويليق به .

٧٥ - قوله مع كونه منزهاً عن التركيب : ^(١٠) أى منزهاً عندهم عن التركيب ^(١٠) بحسب الذات ^(١١) ، وإن كانوا قائلين بالتركيب والكثرة بحسب الصفات إلا أنهم لا يعتبرون تلك الكثرة في اعتبار صدور الأفعال .

٧٨ - قوله والظاهر ان الحق : أى الظاهر من دلائل الحكماء بناءً على أنها ظنية إقناعية ومن دلائل المتكلمين من حيث أنها مقدمات واهية . وأما بحسب الواقع ^(١٢) فحقيقية يقينية ^(١٣) عنده قدس سره ^(١٣) ، كيف وهو ^(١٤) متفق ^(١٥) الصوفية ومكشوف لهم ^(١٥) وعلمه بشأنهم علم يقيني .

٨٣ - ^(١٧) قوله فإن ^(١٨) تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة : ونعتبر ^(١٩)

(١) د : الهیولات

(٢) د : قدرتنا

(٣) د : تحققنا

(٤) د : بمضمون

(٥) ب : فنعوذ

(٦) د : الذلل

(٧) ب : لسماع

(٨) د : + تعالى

(٩-٩) أ د : بما يستعده ، هاشى أ : كما يستحقه (لعله)

(١٠-١٠) د : - أى . . . التركيب

(١١) ب : الذوات (١٢-١٢) هاشى : فحقيقته يقينية (ظ)

(١٣-١٣) د : - عنده . . . سره (١٤) د : + قدس سره

(١٥-١٥) هاشى أ : من الصوفية المكشوف لهم (لعله) ، هاشى : المكشوف

لهم (لعله)

(١٦) د : متقن

(١٧-١٧) فى أ و د توجد هذه الفقرة بعد شرح قوله وعقله .

(١٨) أ ب د : بان

(١٩) د : يعتبر

النسبة إلى الجانبين على ما مر وإن كفى في عدم التناهي اعتبار النسبة من جانب واحد لأن المراتب غير متناهية ^(١) بمعنى لا تنقف ^(١٧).

٨٤ - قوله وعقله : أى وعقل فلكت مآ ، وهو الفلك الثاني من جانب المبدأ ، ويجوز أن يكون صغير مادته ونفسه من هذا القبيل ليوافقاه ^(٢) ، ويجوز أن يقيدا تعيناً ^(٣) كما في صغير مرتبته أى ^(٤) مرتبة ذلك الشيء ^(٥) ، وإنما قلنا ذلك لأن العقل الأول أوجد صورة الفلك الأول ومادته ونفسه لعقله ، إذ هو عقله ، بل عقل الفلك الثاني على ما هو مذهبهم . واعلم أنهم قالوا ^(٦) إن الله ^(٦) سبحانه أوجد العقل الأول والعقل الأول أوجد الفلك الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبرة له ، وأوجد العقل الثاني . ثم العقل الثاني أوجد فلكه ^(٧) مادة وصورة ^(٧) ونفس فلكه وعقل الفلك الثالث إلى العقل العاشر . ثم خلق العقل العاشر العناصر الأربعة والماليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها ^(٨) وغير ذلك إلى ما شاء الله ^(٩) . هذا ما قالوا ، وحمل الأكثرون كلامهم هذا على الظاهر من إثبات فاعل ومؤثر ^(١٠) غير الله ، تعالى ^(١١) عما لا يليق به . لكن حقق المحقق الدواني في بعض رسائله الذى صنفه في معنى بيت الحافظ الشيرازى قدس سره وهو ^(١٢) :

بير ما ^(١٣) كفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد ^(١٤) ،

أن تحقيق مذهبهم أنه لا فاعل في الوجود إلا الله ، وبين ذلك بالبيان الشافى ، من ^(١٥) أراد

(١) أ ب ي : متناه

(٢) ب : فيوافقاه

(٣-٤) ب ي : يقيدا يعينا ، د : يقيدا يقينا ، هامش د : تعينا

(٤) ب ي : أعنى

(٥) د : - الشيء

(٦-٧) د : أنه

(٧-٨) ب ي : ومادته وصورته

(٨) د : قوايلها

(٩) ب ي : + تعالى

(١٠) د : مؤثر

(١١) د : سبحانه وتعالى

(١٢) د : - وهو

(١٣) ب : هو ما ، ي : هرما

(١٤) ب : به

(١٥) د : لمن

الاطمئنان فليرجع ^(١) إليه ، بل أرادوا ، بإيجاد العقل شيئاً ، مدخليته في إيجاد ذلك الشيء . وكلامه قدس سره لا اختصاص له بأحد الوجهين ، بل يصح على كل تقدير ، فليتأمل ، وإن كان بعض عباراته ^(٢) قدس سره ^(٢) في أواخر الكلام يدل على ما هو التحقيق . قوله وإنما أوردوا ^(٣) ذلك بطريق التمثيل : والتخمين لا على طريق البرهان واليقين ، إلا أنهم جعلوا ذلك مطابقاً لقواعدهم ومسائلهم ، وأكثر مسائلهم تخميني ظنى . ٨٥ - قوله ^(٤) وهذه الاعتبارات ليست مفروضة : أى ليست مفروضة محضة .

(١) أ د : فليراجع

(٢-٣) د : - قدس سره

(٣) ب ي : أرادوا ، د : اورد

(٤) أ ب : - قوله

حکمت عمادیه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يعرف كنهه العقول وعجز عن وصفه الفحول والصلوة على خاتم
النبيين محمد الذي بنوته قامت رايات الوصول وهدايته انعطف القروع الى الاصول
والسلام على خليفته بلا فصل على امير المؤمنين اخ الرسول وزوج البتول وعلى اولاده
الذين بيدهم ازمة الرد والقبول .

وبعد جنين گوید : اقل المعتقدين بوحدة الله وظهوره بتجلّي ذاته في الموجودات
من دون حلول واتحاد و سريان نور وجوده في ذرات الكائنات من دون لزوم نقص
وفساد، بديع الملوك ميرزا المقلب بعمادالدوله ابن امامقلي ميرزا المقلب بعمادالدوله ابن
محمد علي ميرزا الشهير بدولت شاه ابن خاقان مغفور فتحعلي شاه قاجار تغمد هم الله بغفرانه ،
كه ازبدو عمر طالب استماع مطالب عاليه وحدث ومصاحبت اهل حكمت ومعرفت بود .
ويپوسته در خاطر داشت كه شاهد اصول مطالب - حكمت را بفارسي نگارد بطريقه كه
موسوم بر طريق قويم و نهج مستقيم استاد الحكمة و مقتن طريق التوحيد والمعرفة اكمل
المتقدمين وافخر المدققين و اوجد الموحدين العارفين الكامل والحكيم الواصل الى درجة
ماناها السابقون ولم يدركها السالحيون مرحوم آخوند ملا صدرای شیرازی قدس سره ،
كه مختار علمای حكمت و مدققين الهيئين اين عصر است . تا طالبان را صراطی مستقيم
وراغبانرا ميزانی قويم باشد :

و این بنده محتاج بفضل ربه الكريم را موجب اجري و در عالم يادگاری باشد . تادر
سنه يكهزار و سيصد و هفت هجری موفق شد كه رساله موسومه بدرّة الفآخرة را كه تأليف
مولانا المحقق المدقق العارف الكامل ملا عبد الرحمن جاي عليه الرحمة می باشد و جامع

اصول مطالب وعمده مقاصد در این علم است، در خدمت جناب عمدة الحکماء الالهیین وقدوة الفضلاء المتألهین، الوحيد الموحّد والفريد المتفرّد، المدرّس فی المعقول والمنقول والفروع والاصول آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افادته استفاده نمود و آنچه شنیده بود مرتب نموده، شرح بر آن رساله مقرر داشت. وبملاحظه وصحت استاد رساند و در خاتمه کتاب افاده مختصری در مسئله وجود که از مرحوم ملاحاجی به نظر رسید - شرحی براو نوشت و اضافه نمود. بحمدالله کتابی شد نافع و جامع و او را حکمت عمادیّه موسوم نمودم، امید که از ملاحظه محرومان از نظرانصاف محفوظ، و از نوشتن رد و حواشی معترضان مصون و محروس باد.

پوشیده نماند که این بنده مقرر است که اکتناه این علم در نهایت صعوبتست لیکن چون تفکّر در این مطالب ثمره حیات است چنانچه عارف ربانی لسان الغیب رحمة الله علیه می فرماید :

عاشق شوارنه روزی کار جهان سر آید

ناخوانده درس مقصود از کارگاه هستی.

وایضاً گوید

گر چه وصالش نه بکوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش.

مثل آن دارد که شخصی از نقطه روبعدی لایتناهی رود. مثلاً بطرف مشرق یک قدم که آن شخص بردارد بآن جهة اقرب است از شخصی که قائم و متحرّک در همان نقطه اوّل ماند، یا بطرف مغرب رود.

مولوی معنوی قدس سره السّامی فرماید :

مرغ دم سوی شهر و سر سوی ده دم آن مرغ از سر آن به.

پس شروع در مقصود کنیم مستعینا بالله.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی تجلّی بذاته لذاته: این تجلّی را عرفاً فیض اقدس نامند که ظهور ذات حق است از برای ذات بالذات. و این تجلّی مستلزم است اسماء وصفات را و مراد با اسماء مفاهیم مشتقات است از قبیل عالم و قادر و مرید و امثال اینها. و مراد از صفات مبادی اشتقاق است چون علم و قدرت و اراده و نحو اینها. پس در مقام احدیّت با اینکه واجد هر وجودی و متصف به هر کمالیست یا بساطت و وحدت ذات وجوداً جمعیتاً لا اسم له ولا رسم. بجهة بودن وی ذات بخت و وجود صرف. تمام اضداد در وی متوافقت و متقابلات متلائم پس اسماء وصفات که معانی و مفاهیمی باشند متناهی در آن مقام صادق نباشند و بعد از ظهور و تجلّی بفیض اقدس متحقّق و ظاهر گردند و ذات را باین اعتبار مقام واحدیّت می نامند.

فتعین فی باطن علمه مجالی ذاته وصفاته :

یعنی سبب ظهور اسماء وصفات متعین شد مجالی و مظاهر و آثار اسماء وصفات که عبارتست از اعیان ثابت و این اعیان ثابت معانی معقوله ناشیه از حقایق اسماء وصفات مانند آثار اقدام برخاک بالنسبة بسوی اقدام. و از این جهت آنها را آثار اسماء وصفات گویند.

ثم انعکست آثار تلك المجالی الى ظاهره من الباطن وصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين.

یعنی پس از تعین اعیان ثابت در مقام واحدیّت که آنرا عالم غیب گویند منعکس شد یعنی برتوافکند. در مقام واحدیّت ثانیه پس ظاهر و موجود شدند اعیان ثابت در خارج که آنرا عالم ظاهر گویند. و این انعکاس و تجلّی ثانوی را فیض مقدس نامند. پس جمیع کثرات باین تجلّی و ظهور ظاهر شدند. والصلوة (۱) علی من به رجعت تلك الکثرة الى وحدتها الاولى و علی اله - وصحبه الذین لهم فی وراثته هذه الفضيلة ید طولی :

مراد حقیقت محمدیه است که در مقام واحدیّت اولی مظهر اسم الله است، که جامع

کل اسماء است وبالعرض والمجاز یعنی بمجاز عرفانی موجود است بعین وجود الله وخود فی نفسه استقلالی ندارد، بلکه مستملک است در تحت سطوع نور الله ومضمحل وفانیست. لهذا مسمی است در نزد صوفیه بخلیفه الله فی حکم المستخلف عنه. فیظهر من الخلیفة آثار المستخلف عنه.

وهمچنانکه تمام اسماء از شعب وفروع ومظاهر اسم اللهند، تمام اعیان ثابته از مظاهر وفروع وشعب عین ثابت انسان کامل اند، که مظهر اسم الله است. پس همه مستمل از او ومستفیض بدویند. چنانچه تمام اسماء مستمل ومستفیضند از اسم الله. وهم چنین است امر در مقام واحدیت ثانیه که مقام خلق و ظهور حق است در اعیان ثابته. پس در جمیع نشئات به بروز و ظهور حقیقت محمدیه که برزخ البرازخ وانسان کامل و خلیفه الله عبارت ازوست، تمام اعیان موجودات ظاهر شوند و در هر نشاء مسمی است باسمی چنانکه در نشاء عقول وجبروت مسمی است بعقل اول و در نشاء نفوس و ملکوت مسمی است بنفس کلی وهکذا فی جمیع مراتب النزول. پس همچنانکه به ظهور وتنزل اوجمیع کثرات ظاهر ومتحققند هم چنین باختفاء وصعود اوجمیع کثرات مضمحل وفانی گردیده و رجوع کنند بسوی مقام اول. پس معلوم شد که باو راجع شد کثرت بسوی وحدت اصلیه خود.

و^(۱) (اما) بعد فلهذه رسالة فی تحقیق مذهب الصوفیه والمتکلمین والحکماء المتقدمین وتقریر قولهم فی وجود الواجب لذاته وحقائق اسماءه وصفاته وکیفیه صدور الکثرة من^(۲) وحدته من غیر نقص فی کمال قدسه وعزته وما یتبع ذلک من مباحث اخر یؤدی الیه الکفر والنظر والمرجو من الله سبحانه ان ینفع بها کل طالب منصف و یصونها من^(۳) کل متعصب ومتعسف وهو حسبی ونعم الوکیل.

ترجمه این کلام این است که این رساله ایست در تحقیق و تبیین مذهب صوفیه و

(۲) ن. ل. + عن

(۱) ن. ل. + اما

(۳) ن. ل. + عن

متکلمین وحکماء متقدمین وتقریر وتحریف قولشان در وجود واجب الوجود لذاته وحقایق اسماء وصفات وی وکیفیت صدور کثرت از وحدت بدون نقصی در کمال قدس و تنزه وعزت او و آنچه تابع این است از مباحث دیگر که از نتایج فکر ونظر است وامید از خدا سبحانه است اینکه منتفع شود باین رساله هر طالب منصفی وحفظ کند او را از هر متعصب ومبغضی وهو حسبی ونعم الوکیل.

تمهید: (اعلم)^(۱) فی الوجود واجبا والالزم انحصار الوجود فی الممكن فیلزم ان لا یوجد شیء اصلا فان الممكن وان کان متعددا لا یستقل بوجوده فی نفسه وهو ظاهر ولا فی ایجاده لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود واذلا وجود ولا ایجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب.

بدانکه عالم وجود را لا بد است از واجب الوجود بالذاتی والا لازم آید انحصار وجود در ممکن پس لازم آید که موجود نشود هیچ چیز به هیچ وجه من الوجوه زیرا که ممکن هر چند متعدد باشد مستقل در وجود و ایجاد خود بخودی خود نباشد و این مطلب ظاهر است وهم چنین مستقل نباشد در ایجاد غیر خود بجهة اینکه مرتبه ایجاد بعد از مرتبه وجود است و چون ممکن را وجودی نباشد فی حد نفس و نه ایجادی پس موجود یافت نشود نه بذاته و نه بغيره پس ثابت شد وجود واجب الوجود بذاته.

تبصرة: بدانکه بوجه دیگر اثبات وجود واجب را توان کرد بدین طور که حقیقت وجود من حیث هی لذاتها قابل عدم نباشد زیرا که بر فرض قبول عدم یا خودش من حیث هی حقیقة الوجود باقی است یا باقی نیست اگر باقی باشد لازم آید اتصاف احد النقیضین بدیگری واگر باقی نباشد لازم آید انقلاب طبیعت وجود بسوی طبیعت عدم و هر دو تالی باطل است ومحال: یکی اتصاف احد النقیضین بدیگری، دوم انقلاب طبیعت وجود بعدم. و هرگاه عدم ممتنع باشد بر حقیقت وجود لذاتها پس لازم آید که لذاتها واجب الوجود باشد.

(۱) ن. ل. + اعلم

باید دانسته شود که برهان اول موافق باطریقه حکماء و برهان دوم موافق است باطریقه صوفیه؛ زیرا که درطریقه اولی نظر بسوی ممکن است مطلقاً، یعنی اعمّ ازاینکه وجود اصیل باشد یا ماهیّت و درطریقه ثانیه نظر بسوی اصالت وجود است. وایضا طریقه اولی اعمّ است ازطریقه ثانیه؛ زیرا که طریقه اولی شاملست وجود و ماهیّت را هر دو و با اصالت وجود و ماهیّت هر دوی سازد.

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة أنّ وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهناً وخارجاً ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه بعلم^(۱) زوال اعتقاد مطلقته عند زوال اعتقاد خصوصيّة و لوقوعه^(۲) مورداً^(۳) للتقسيم (المعنوي) المعتبر في الاقسام.

بدانکه ظاهر کلام شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی این است که وجود واجب بلکه وجود هر چیزی عین ذات و ماهیّت وی است هم در ذهن و هم در خارج. و این مذهب مستلزم اشتراك لفظی وجود است بین الوجودات یعنی وجود انسان بمعنی انسان است و وجود فرس بمعنی فرس و هکذا بالنسبة الى كل ماهية وبعبارة اخرى مفهوم از وجود بعینه مفهوم از انسان است و هکذا فی سائر الماهیات پس لازم آید که لفظ وجود وضع شده باشد باوضاع متعدده از برای معانی مختلفه.

و این نیست مگر اشتراك لفظی مانند لفظ عین بالنسبة بسوی معانی مختلفه خود چون عین جاریه و باصره و رکنه و ذهب و غیرها نه اشتراك معنوی. و بطلانش ظاهر است زیرا که زائل نمی شود اعتقاد به معنای عام و مطلق وجود در نزد زوال اعتقاد بخصوصیّت وی. بدینطور که هرگاه اعتقاد کنیم بوجود ممکنی لابدیم از اعتقاد بوجود علت وی و هرگاه معتقد شویم که علت او عرضی است از اعراض مثلاً و بعد این اعتقاد

(۲) ن. ل. + لوروده.

(۱) ن. ل. + لعدم

(۳) حاشیه + سوقاً

هرگاه زائل شده معتقد شویم که جوهر است. پس اگر وجود هر شیء عین وی بودی بایستی در نزد زوال اعتقاد بعرضیّت آن علت اعتقاد بوجود هم زائل شدی و حال آنکه اعتقاد بوجود بر حال خود باقی است کماکان. و ایضا مفهوم وجود قابل انقسام است بسوی اقسامی مانند انقسام وی بسوی وجود واجب و وجود ممکن و انقسام وجود ممکن بسوی وجود جوهر و وجود عرض و هکذا. و تقسیم عبارت است از ضمّ قیود متخالفه بسوی مقسم واحد تا حاصل شود از انضمام هر قیدی قسمی. پس لابد است از اشتراك مقسم بین الاقسام. پس وجود باید مشترك معنوی باشد بین الموجودات نه مشترك لفظی. و صرفه بعضهم عن الظاهر بأن مرادهما بالعين عدم التمايز الخارجی اذ ليس في الخارج شيء هو المهيّة واخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود (مثل الجسم والبياض)^(۱). كما يفهم من تتبع دلائلهم. چون ظاهر از کلام شیخ ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری این است که مفهوم از وجود و مفهوم از ماهیّت شیء واحد است و تمایزی ندارند نه در خارج و نه در ذهن چنانچه مقتضای اشتراك لفظی است و این مطلب واضح البطلانست. زیرا که بالبديهه معنای وجود غیر از معنای ماهیّت است و امتیاز بحسب مفهوم بینهما ضروری است در نزد عقل از اینجهت بعضی از اتباع اشعری کلام شیخ اشعری را صرف از ظاهر نموده تأویل کرده اند تا راجع شود بسوی مذهب حکماء و محققین از متکلمین باین طور که مراد از عینیّت وجود و ماهیّت عینیّت بحسب خارج است نه بحسب مفهوم. یعنی مصداق وجود و مصداق ماهیّت واحد است اگر چه در معنی و مفهوم مختلفند. و این نیست مگر مذهب حکماء و محققین از متکلمین. زیرا که وجود نسبت بماهیّت در نزد این دو طائفه از قبیل اعراض نیست نسبت به موضوعات که قیامش بماهیّت قیام خارجی باشد، بلکه قائلند باینکه وجود در خارج عین ماهیّت است و عرّوضش مرماهیّت را در ذهن است.

(۱) ن. ل. + مثل الجسم والبياض

وذهب جمهور المتكلمين الى انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات^(۱) وذلك المفهوم الواحد يتكرر و يصير حصّة حصّة باضافته الى الاشياء كيباض هذا الثلج وذاك وذلك.

باید دانسته شود که حصص عبارت است از معنای عامی که مقید شود بقیود خاصه بنحویکه قید خارج باشد و تقييد داخل. معنی تقييد بما هو تقييد که معنای حرفیست و غیر مستل در مفهومیت و غیر ملحوظ است بالذات که بتبعیت قید و مقید ملحوظ شود نه خودش بنفسه، زیرا که اگر تقييد هم مستقلا ملحوظ و داخل در مقید باشد باین اعتبار او نیز قید شود و فرض اینست که قید باید خارج باشد پس تقييد علی آنه تقييد بنحوی که ذکر شد داخل باشد. و بنا بر این مفهوم وجود عام که معنایست کلی باضافه و نسبت بسوی ماهیات خاصه مثل وجود انسان و وجود فرس و وجود بقر متعدّد شود و این وجودات متعدده را حصص وجود مطلق گویند که عبارتند از وجود مطلق و تقييد غیر ملحوظ بالذات پس وجود مطلق ذاتی و داخل است در حصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلج و ذلك الثلج و ذاك و تعدّدش بمحض اضافه بسوی ثلوج است فقط.

ووجودات الاشياء من^(۲) هذه الحصص. مع ذلك المفهوم الدّاخل فیها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة علیها ذهنا فقط عند تحقیقهم وذهنا و خارجا عند اخرین^(۳).

یعنی این وجودات خاصه که حصص عبارت از آنهاست با مفهوم عامی که ذاتی آنهاست هر دو خارجند از ماهیات. اما در نزد محققین بحسب ذهن فقط. و اما در نزد غیر محققین بحسب ذهن و خارج هر دو.

(۱) ن. ل. + الوجودات (۲) ن. ل. + هی هذه الحصص

(۳) وذهب بعض المتكلمين الى ان نشأ الاختلاف هو اطلاق الوجود على مفهوم الكون النسبي وعلى مفهوم الوجود الحقيقي فمن ذهب الى انه زائد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الذات اراد به الوجود (خارج از متن)

و حاصل مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة^(۱) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانّهما مختلفان بالحقيقة واللوازم^(۲). مشتركا في عارض النور. وكذا بياض الثلج والعاج. بل كاللحم والكيف «المشتركين في العرضية. بل الجوهر والعرض»^(۳) المشتركين في الامكان والوجود. الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض^(۴) توهم انّ تكثر الوجودات وكونها حصّة حصّة انما هو مجرد^(۵) الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كيباض هذا الثلج وذاك. ونور هذا السراج وذاك. وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة^(۶) متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصّة حصّة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة^(۷) الحقائق فهناك امور ثلاثة^(۸) مفهوم الوجود وحصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيات^(۹).

والوجودات الخاصة «المختلفة الحقائق» ففهوم الوجود ذاتی داخل^(۱۰) في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد خارج فيما سواه^(۱۱).

اشاره است بسوی مذهب مشائین که قائلند به تباین وجودات خاصه یعنی افراد حقیقیه وجود و مصادیق خارجیه وی و بنا بر مذهب آنها از برای وجود معنی و مفهوم

(۱) ن. ل. + حقایق (۲) در حاشیه آمده که کلمه «اللوازم» زائد است

(۳) آنچه در گیومه آمده بگفته محشی زائد است

(۴) در حاشیه عکذا (۵) ن. ل. + بمجرد.

(۶) ن. ل. + متخالفة (۷) خارج از متن + متخالفة

(۸) ن. ق. + ثلاثة (۹) خارج از متن + المختلفة الحقائق

(۱۰) بگفته محشی آنچه در گیومه آمده زائد است

(۱۱) اما مذهب المحققين من الحكماء واكثر العرفاء ان ليس للوجود افراد، وحقيقته واحدة لا تكثر فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات، والاضافة امر اعتباری فليس لها افراد موجودة متغايرة متغايرة لحقيقة الوجود. (حاشیه)

واحدی است که مشترك است بین الوجودات والموجودات و افراد وجود در خارج متمایزند از یکدیگر بالذات نه بمحض اضافه و نسبت بسوی ماهیات چنانچه مذهب متکلمین است. و این تمایز بحسب فصول نباشد زیرا که اگر بحسب فصول باشد لازم آید که وجود مطلق جنس باشد از برای آنها و وجود مطلق جنس نمی تواند بود بجهة اینکه اگر جنس باشد لازم آید فصل مقسم مقوم شود. یعنی در محلّ خودش ثابت و محقق گردیده که احتیاج جنس بسوی فصل در تحصیل و وجود است نه در تقوم ذات و چون جنس وجود باشد لازم آید که احتیاج وی بفصل در نفس ذاتش باشد که وجود است پس فصلی که موجب وجود و تحصیل او باشد مقوم ذات جوهر او شود و این محال است. و حاصل مطلب این است که تمایز افراد در این مقام یعنی بحسب نظر مصنف در بادی نظر بسه وجه متصور است:

اول اینکه محض اضافه بسوی ماهیات باشد و در این صورت افراد متماثل و متفق الحقیقه خواهند بود و این باطل است، زیرا که اگر چنین باشد بعضی از وجودات را اولویت نباشد بعلیت و بعضی را بمعلولیت و حال آنکه علیت و معلولیت در آنها متحقق است. پس باید امتیازشان در حقیقت باشد و اشتراکشان نباشد مگر در مفهوم وجود که عارض آنهاست و خارج وزاید بر حقیقتشان. چنانکه شمس و سراج دو حقیقت مختلفند و اشتراکی باهم ندارند مگر در عارض نور. و همچنین تلج و عاج که دو حقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر در عارض بیاض. و همچنین کم و کیف که مختلف در حقیقتند و اشتراکشان نیست مگر در عرضیت. بلکه مثل جوهر و عرض که اشتراکی ندارند مگر در امکان و وجود.

دوم آنکه اختلاف امتیاز افراد وجود بفصول باشد و این هم باطل است چنانکه گذشت. بسبب انقلاب فصل مقسم بسوی فصل مقوم.

سیم آنکه اختلافشان در حقیقت و ذات باشد یعنی افراد وجود حقایق باشند بسیطة الدوات که بنفس ذوات متمایزند از یکدیگر و اشتراکی ندارند مگر در مفهوم عام وجود،

چنانچه مفصلاً بیان شد و بامثله مذکوره واضح گردید.

و این مذهب حکمای مشائین است، لیکن چون هریک از وجودات را با آنکه مختلفه الحقیقه والذاتند، اسماء خاصه نیست چنانچه اقسام ممکنات راست، توهم شود که تکثر وجودات بمحض اضافه بسوی ماهیات معروضه است که بدین واسطه حصص کردند مثل بیاض هذا الثلج و ذاك. و نور هذا السراج و ذاك. ولی باید دانسته شود که اختلاف بحسب ذات در افراد حقیقت نافی اختلاف بمحض اضافه بسوی ماهیات نیست بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافاً الى ماهیة ماهیة لیتحصّل الحصص، ملاحظه کنیم، امتیاز بمحض اضافه نیز متحقق شود و باید دانسته شود که آن مفهوم عام که ذاتی حصص است، یا خود حصص هر دو خارجند از وجودات مختلفه الحقایق که افراد حقیقیه وجودند. پس در اینجا سه چیز متصور است: یکی مفهوم عام مشترك وجود، و یکی حصص وجود، و یکی وجودات خاصه یعنی افراد حقیقیه وجود.

و دانسته شد که وجود عام ذاتی داخل است در حصص و هر دو خارجند از وجودات خاصه. و حال گوئیم که وجود خاصّ عین ذات است در واجب الوجود وزاید و خارج است در ممکنات.

تفریع: اذا عرفت هذا فنقول كما انّه يجوز ان يكون هذا المفهوم (العام) (۱) زائداً على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفيّة القائلون بوحدة الوجود.

فرق مابین مذهب مشائین و مذهب صوفیه از دو وجه است:

وجه اول آنکه وجودات خاصه در نزد مشائین حقایق متباینه بالذاتند و در نزد صوفیه مراتب حقیقت واحده که اختلافشان بکمال و نقص و غنا و فقر و تقدّم و تأخّر و شدّت و ضعف است و همه از سنخ واحد و اصل فارند.

وجه دوم، آنکه حقیقت واجب تعالی در نزد مشائین فردی از افراد وجود است که مبائن است از سایر افراد بالذات. و دارای جمیع صفات کمال و جلال است و در نزد صوفیه حقیقت وجود مطلق که قائم بالذات و مقیم (کذا) اشیاء است بظهور و تجلی خود در مرابای اعیان ثابته و ماهیات امکانیه. و مفهوم وجود مطلق همچنانکه در نزد مشائین زاید و خارج و عارض وجودات خاصه است سواء کان ممکنا او واجبا همچنان در نزد صوفیه مفهومی است خارج از حقیقت واحده وائد و عارض است نسبت بآن.

و یکون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباریاً غیر موجود الا فی العقل. و یکون معروضه موجوداً حقیقیّاً خارجياً هو حقيقة الوجود الواجب^(۱).

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است. لیکن بجهت زیاده توضیح در اینجا می گوئیم که مفهوم عام مشترك از وجود در نزد هر دو طائفه امریست اعتباری و غیر موجود در خارج و موجود در ذهن که عارض حقیقت وجود است در اعتبار عقل و ما بحدائی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد، ندارد. بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد چنانچه مذهب صوفیه است و چه متعدد که مذهب مشائین است مصداق است از برای مفهوم وجود بالعرض. یعنی مفهوم وجود امریست عقلی و انتزاعی که متزع است از حاق حقیقت وجود چون مفهوم انسانیت که متزع است از حاق حقیقت انسان.

والتشکیک الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده، فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف^(۲) فی المہیات والذاتیات بالتشکیک.

کلتی که در اصطلاح منطقیین عبارتست از ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین بر دو قسم است در نزد آنها: مشکک و متواطی، و متواطی آن کلتی را گویند که صدقش بر افرادش بتساوی باشد مانند مفهوم ماء که صدقش بر افراد میاه پنجو واحد است و هیچوجه اختلافی ندارند چرا که اطلاق ماء بر ماء بحر و نهر و کوزه و قطره فرق ندارد.

(۱) ن. ل. + - الواجب

(۲) ن. ل. + - اختلاف المہیات.

و مشکک آن کلتی را گویند که صدقش بر افرادش مختلف شود باشدیت واضعیت. یا اولیت و آخریت. یا اولویت و عدم اولویت. یا کمال و نقص. و توافق بمعنی تساوی است. و چون آن کلتی متساوی الصدق است نسبت بجمیع افراد خود او را متواطی نامیده اند. و تشکیک بمعنی بشک انداختن است. و چون آن کلتی مختلفه الصدق است نسبت بافراد خود بشک می اندازد شخص را که مشترك است یعنی مشترك لفظی است یا معنای واحد و مشترك معنوی لهذا او را مشکک نامیده اند. و مفهوم وجود نسبت بافراد خود صدقش مختلف است بانحاء اربعه؛ چرا که صدقش بر واجب الوجود اولی است از صدقش بر ممکن الوجود زیرا که او موجود بالذات است و ممکن الوجود موجود بالغیر. و صدق وجود بر ما بالذات اولیست از صدقش بر ما بالغیر بالضرورة. و همچنین وجود واجب اشد است از وجود ممکن؛ زیرا که وجود علت بالضرورة اقوی و اشد است از وجود معلول، زیرا که وجود معلول ظلّ وضعف و نقصان علت است. چنانکه وجود علت قوت و کمال و تمام معلول است. و همچنین صدق وجود بر واجب مقدم است بر صدقش بر ممکن؛ چرا که علت را تقدّم ذاتیست بر معلول و همچنین علت، تمام و کمال معلول است. پس صدق وجود بر واجب و ممکن مختلف باشد بکمال و نقص.

إذا تمهّد هذا فنقول: در نزد حکماء هر مفهومی که مقول بتشکیک باشد، نسبت بافراد خود عرضی باشد یعنی نتواند عین ذات یا جزء ذات باشد بمقتضای ادله که در متن ذکر خواهد شد. و لهذا و خورا گویند عرضیست نسبت بواجب و جمیع ممکنات و غافلند از اینکه بر فرض دلالت تشکیک بر عرضیت افاده کلیت نمی کند، همین قدر که در بعضی عرضی باشد کافیت چه جای اینکه دلالتش بر عرضیت ممنوع است. چنانچه در متن مذکور است.

«واقوی ما ذکره انه اذا اختلف الماهیة والذاتی فی الجزئیات لم تکن ماهیة واحدة ولا ذاتیة واحدا».

حاصل برهان این است که اگر تشکیک در ماهیات متحقق شود لازم آید که ماهیت واحده مختلفه الصّدق باشد نسبت با افراد خود آنوقت خواهیم گفت که آن ما به الاختلاف بنا بر این فرض لازم است که جزء ماهیت باشد پس یا باید آن ماهیت با این ما به الاختلاف متحقق باشد در جمیع افراد و این خلاف فرض است، بجهت اینکه لازم آید که اختلافی در افراد بحسب ماهیت نباشد و اگر آن ما به الاختلاف داخل در ماهیت بعضی افراد باشد دون بعض، پس آن افراد افراد ماهیت واحده نباشند هذا خلف. و همچنین نسبت بذاتی چونکه مراد از ذاتی جزء ماهیت است و کل مختلف می شود باختلاف جزء پس اگر افراد مختلف باشند در جزء ماهیت که ذاتی عبارت از اوست، لازم آید که افراد ماهیت واحده نباشند ایضا. پس بحسب این دلیل باید تشکیک در ماهیات و ذاتیات آنها نباشد بلکه در عوارض آنها باشد.

«وهو منقوض بالمعارض و ايضاً الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس^(۱) الماهية كالذراع والذراعين^(۲) في المقدار لا يوجب تغايراً الماهية.»

تقریر نقض این است که آنچه در ماهیت و ذاتی وی گفته شد بعینه در عارض هم جاری است زیرا که نسبت عارض با افراد خودش مثل نسبت ماهیت و ذاتی اوست نسبت با افراد وی. پس اگر اختلافی در افراد او باشد بحسب ماهیت آن عارض لازم آید که از ماهیت واحده نباشند پس اگر این برهان تمام باشد دلالت کند بر عدم تشکیک در ذاتیات و عوارض کلاً نه اینکه دلالت کند بر نفی تشکیک در ذاتیات دون عرضیات.

قال الشيخ صدر الدين القنوي (قدس الله سرّه) في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحقق^(۳)

(۱) خارج از متن + فی نفس (۲) ن. ل + من

(۳) خارج از متن + المتحققین؟

راجع الى الظهور^(۱) دون^(۲) تعدّد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة من حيث هي «اتمّ منها من حيث ظهورها» في قابل آخر مع انّ الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضى لتعيين تلك الحقيقة تعييناً مخالفاً لتعيينها^(۳) في امر اخر، فلا تعدّد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض^(۴).

بیانش این است که همچنانکه ضوء و نور مثل ضوء شمس و نور سراج مثلاً حقیقت واحده است و طبیعت فارده و مع ذلك در مقام ظهور بحسب اختلاف قوایل و مستندرات مختلف شود همچنانکه در مرآة صغیر و کبیر و محدّب و متقصر و مستطیل و عریض باختلاف ظهور نماید و همچنین در مرآای ملوّنه بالوان مختلفه نماید و همچنین در امکانه مختلفه اللون و وضع باختلاف ظهور نماید همچنین نور وجود بحسب قوایل امکانیه و اعیان ثابته باختلاف ظهور نماید و منصف باصباغ آنها گردد و این اختلافات موجب انشلاخ وحدت وی نگردد.

(۱) خارج از متن + ظهورها (۲) خارج از متن + بلا

(۳) ن. ل + تعینه

(۴) خارج از متن آمده: انتهی کلامه: و التفاوت ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية في العلة والمعلول و شدة الظهور في قار الذات وضعفه في غير قار الذات كما ان التفاوت بين افراد الانسان لا يوجد مثله في افراد شيء آخر من الانواع، لذلك صار بعضه اعلى مرتبة واشرف (حالا) من الملكة وبعضها اسفل رتبة واخس حالا من البهائم. وذهب اهل الله الى ان للوجود في منزله (كذا) الى مراتب الاكوان وحظاير الامكان باعتبار كثرة الوسائط يشند خفائه فيضعف ظهوره وكمالاته (و) باعتبار قلتها يشند نوريته فيقوى ظهور كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوى اولى من اطلاقه على الضعيف. (حاشيه)

« و [أما] ما قيل أنه لو كان (الضوء والعلم) يقتضيان زوال العشى و وجود (۱) المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يكن يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة » .

چونکه ضوء شمس موجب زوال لیلست و نور سراج نیست و همچنین علم واجب موجب وجود معلول است و علم انسان بحسب طبیعت نیست ، لهذا بعضی را شبهه شده است که این اختلاف موجب اختلاف در حقیقت است ، زیرا که اگر حقیقت مختلف نبودی موجب اختلاف آثار نشدی پس از اختلاف آثار اختلاف مؤثرات لازم آید پس باید حقیقت علم و ضوء واحد نباشد . حقیقت ضوء شمس غیر از حقیقت ضوء سراج باشد و حقیقت علم واجب غیر از حقیقت علم انسان باشد . و این مطلب فی الحقیقة از فروعات مسئله تشکیک است که گمان کرده اند تشکیک در حقیقت و ذات محال است . ولیکن اگر تأویل شود قولشان باینکه اختلاف بکمال و نقص است راجع شود بسوی مذهب محققین .

« ثم انّ مسند الصّوفيّة فی ما ذهبوا الیه هو الكشف والعیان لا النّظر والبرهان فانّهم لمّا توجهوا الی جناب الحقّ سبحانه وتعالی بالتّعریة (۲) الکاملة وتفریغ القلب بالکلّیة عن جمیع التّعلّقات الکوئیة والقوانین العلمیة مع توحّد العزیمة ودوام الجمعیة والمواظبة علی هذه الطّریقة ایامها متطاولة دون فترة ولا تقسم خاطر ولا تشتت عزیمة من الله سبحانه علیهم بنور کاشف یریمهم الاشیاء كما هی وهذا البرر یظهر فی الباطن عند ظهور « طور وراء طور العقل » ولا تستبعدون وجود ذلك ، فوراء العقل اطوار كثيرة یکاد لا یعرف عددها الا الله تعالی . »

بیانش بلسان حکماء این است که نفس چون از عالم تجرد و علیین است حجابی مابین او و مجردات نیست پس تمام مجردات و کمالات آنها متجلی و ظاهر است در مرآة نفس ولیکن چون قوای بدنیه و حواس ظاهره و باطنه آلات نفسند و خود بذاتها ادراک

و فعلی ندارند و باید بتصرف نفس و توجه وی بمشتمیات و مقاصد خود ناظر شوند ، نفس را بسوی عالم طبیعت جذب نمایند و متوجه سازند ، و این است مراد از غواشی و زنگ و کدورت نفس . و ظاهر است که چون نفس توجه بعالم طبیعت نموده متوغل در او گردد از عالم خود باز ماند و از این جهة از مشاهده مجردات و کمالات آنها محجوب ماند . پس باید شخص سالک نفس علائق جسمانیه و رفض آثار مشتمیات نفسانیّه را نموده نفس را تهذیب و تجرید نماید یعنی تهذیب ظاهر را بنوامیس شرعیّه و تهذیب باطن را باخلاق مرضیه نموده که تخلیه و تخلیه عبارت از آنست . پس نفس بعالم خود که عالم تجرد و جبروت و ملکوت است باز گشته مشاهده انوار عینیّه و آثار علویّه نموده به بعض امور آتیه نیز اطلاع بهم رساند . و نفس را در این مقام بعضی عقل منور گویند و بعضی قریحه ثانیه و بعضی او را مولود ثانوی گویند و گاهی موت اختیاریش نامند و بعضی او را طور و راء طور العقل . ولی آنچه ما گفتیم اول مرتبه این طور است و تا این مرتبه حاصل نگردد ادراک بسیاری از مطالب الهیه و دقائق حکمیّه صورت نه بندد .

« ونسبة العقل الى ذلك [النور] كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة [بعض] ما لا يدركه العقل .

مراتب موجودات در شعور و ادراک و رسیدن بحقایق اشیا مختلفند اگرچه شعور و ادراک مساوق با وجود و ساری در تمام موجودات است ولی قابلیت اشیا از برای قبول این مرحله مختلف است و همچنین قوای انسانیّه در مراتب ادراک مختلف است و هر یک را جدی است محدود که تعدی از آن نتواند نمود . چنانچه قوه سامعه را دیدن نشاید و قوه باصره شنیدن را نتواند محسوسات را بوه و خیال و موهومات را بعقل فعال ادراک کردن محال است . پس نسبت آن طور که و راء عقل است بسوی عقل مثل نسبت عقلست بسوی وهم . یعنی آنچه را عقل ادراک کند وهم از ادراک او عاجز آید زیرا که مدرکات عقل

کلیات و مفاهیم عامه و حقائق مرسله است و مدرکات و هم معانی جزئیة و امور متعلّقه باشخاص جزئیة و مدرکات خیالیة است. پس استبعادی نیست در اینکه از برای انسان مقامی حاصل شود که ادراک نماید امور را که فوق مدرکات عقلیة باشد.

و تحقیق این است که این مقام هم ایضا از مراتب نفس است نه طوری و رای طور عقل بلکه نفس در ترقیات بمقامی رسد که فوق ادراکات عقول عامه را تواند دریافت و بجهة بینونت و مخالفی که با عقول جمهور و عامه دارد او را بطور وراء طور العقل نامیده اند فتبصر.

« کوجود حقيقة مطلقة محيطية لا يحصرها التقيد ولا يقيدها التعمين ^(۱) . »

مراد از این حقیقت مطلقه حقیقت وجود مطلق است یا اعم از او که ماهیات مرسله و مطلقه را هم شامل باشد. یعنی حقیقت وجود حقیقی است لا بشرط یعنی بدون هیچ قیدی که مقید به هیچ قیدی و متعین بهیچ تعینی نیست و از آنجا که لا بشرط را گویند مجتمع مع الف شرط با جمیع تعینات مجتمع است و ساری در کل موجودات چنانکه ماهیات مطلقه لا بشرط با اینکه در مرتبه ذاتشان هیچ تعینی نیست با همه تعینات مجتمعند مثلاً ماهیت انسان من حیث هو انسان که لا بشرط عبارت از اوست با خصوصیت زیدیة و عمریة و بکریة جمع شود و منافاتی با هیچ خصوصیتی از خصوصیات ندارد. ولیکن باید دانسته شود که ما بین حقیقت لا بشرط و وجود و ماهیات لا بشرطیة فرقی است و آن اینست که ماهیات مطلقه از جهة ضعف و ابهام با سایر تعینات جمع شود و حقیقت وجود را ضعیفی و ابهامی نباشد که از آن جهة با تعینات بسازد بلکه حقیقت وجود چون امری است عینی و خارجی و الشیء مالم یتشخص لم یوجد پس باید متشخص باشد

(۱) فمن رشح عليه من ذلك النور اهتدى الى حقيقة الامور ومن لم يجعل منه له

ولیکن بتشخصی که عین ذات اوست زیرا که غیرو وجود چیزی نباشد که وجود بانضمام او متشخص گردد. پس در عین لا بشرطیت و اطلاق متشخص بتشخصی و متعین بتعینی است مناسب ذات او که منافات با هیچ تعینی از تعینات ندارد بلکه مجتمع باتمام تعینات است. پس هرگاه ملاحظه شود این حقیقت لا بشرطیة وجود من حیث هی لا بشرط، او را هویت ساریه نامند باعتبار سریان ذات او در کل موجودات سریانی مجهول الکنه چنانچه شبستری فرماید:

سریان دارد و ظهور اما سریان برون ز دانش ما.

و اگر بخواهیم این سریانرا تمثیل کنیم بوجهی که اسباب قرب او شود بذهن، گوئیم مثل سریان عاکس است در عکس که شخص انسانی مثلاً هرگاه مترائی شود در مرآة و صورت او جلوه نماید در وی نمی توان گفت آن صورت مرآتیه معدوم است زیرا که اشاره حسیه بدو توان کرد و چیزی که قابل اشاره حسیه باشد معدوم نتواند بود زیرا که اشاره بسوی معدوم بالضروره محال است. و همچنین نتوان گفت که موجود است زیرا که اگر موجود باشد یا باید در مابین انسان و مرآة باشد یا در جرم و ثخن مرآت یا در وجه مرآت یا در خلف مرآت و در هیچ یک از این مواضع بالضروره موجود نیست و همچنین نتوان گفت که عین انسان است، زیرا که انسان امری است متقوم بنفسه و مستقل بالذات در هویت خارجیة، و صورت مرآتیه امری است تبعی و غیر مستقل و مرتبط بالغیره و نتوان گفت که غیر از انسان است که اگر غیر بودی بهیچوجه من الوجوه حکایت از انسان نمودی و در خیال ذات خود وجود و قوای داشتی و از این جهة است که گفته اند « وجه الشیء هو الشیء بوجه ^(۱) » و این نیست مگر باعتبار سریان هویت انسان در صورت مرآتیه و این سریان عبارت از انجلی و ظهور وی است.

ولیکن باید دانسته شود که این تجلّی و ظهور را محلّ قابلّی چون مرآت شرط تحقیق است ولی حقیقت وجود را مرآتّی و قابلّی مبائن از ذات خویش لازم نیست زیرا که او بذاته ظهور تواند نمود در ملابس اسماء و صفات و مظاهر کمالات خویش. پس این مثالی که ذکر شد از وجهی مقرب است و از وجهی مبعّد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات بمثال واحد نتوان نمود، بلکه باید با مثله کثیره بطور سلب و ایجاب تقریب بسوی اذهان نمود، تا از هر مثالی بجهة مقربه جهت از جهات مطلب را دریافته از وجوه مبعده تنزیه نمایند تا بتدرید و قرآن علی التدریج حقیقت امر شاید منکشف و معلوم گردد و الا

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر

من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش.

«مع انّ وجود حقیقه کذلک لیس من هذا القبیل فانّ کثیرا من الحكماء (المأهلین) والمتکلمین ذهبوا الی وجود الکلیّ الطبیعیّ فی الخارج وکلّ من تصدّی لیان امتناعه بالامتنع لال لا یخلو بعض مقدّمات من شائبة اختلال^(۱)».

زیرا که اکثر از حکماء محققین قائلند؟ بوجود کلتی طبیعی در خارج و در اینجه بسطی در کلام لازم است، زیرا که مزال اقدام فحول است. و تفصیلش این است که کلتی طبیعی بنابر آنچه مستفاد از کلمات محققین از حکماست ماهیّت موجوده است لا بشرط، یعنی بعد از تقیید بوجود مشروط بشرطی و مقیّد بقیدی نیست و فرقی با لا بشرط مقسمی آنست که لا بشرط مقسمی لا بشرط است نسبت بآنچه خارج از ذات وی است حتی وجود. و لا بشرط قسمی چنانچه دانسته شد لا بشرط است نسبت بماعدای وجود. و آنچه بعضی گمان کرده اند که لا بشرط قسمی مقیّد بقید اطلاق است تمام نیست و درست نمی آید ولیکن باید دانسته شود که این وجودیکه معتبر است در کلتی طبیعی وجود مطلق

است نه وجود خارجی و نه وجود ذهنی و از این جهة هم می تواند در خارج موجود شود بعین وجود اشخاص و در این صورت متشخص و جزئی باشد و عین افراد است و هم می شود که موجود شود بوجود ذهنی و در این هنگام متصف شود بصفت کلیّت. و بعبارة اخرى هرگاه در خارج موجود شود عین ماهیّت مخلوطه و بشرط شیء است و هرگاه در ذهن موجود شود عین ماهیّت مجرّده و بشرط لاست و اینکه بعضی گفته اند کلتی طبیعی موجود در خارج نیست بملاحظه اینکه کلتی طبیعی ماهیّت معروضه کلیّت است من حیث می معروضه بطوریکه کلیّت خارج از وی باشد ولی حیثیّت معروضیّت داخل باشد و ظاهر است که این حیثیّت باوی نباشد مگر در ذهن، اشتباه است و غفلت از اصطلاحات قوم. و ایضا باید دانسته شود که مراد از موجودیّت کلتی طبیعی در خارج موجودیّت بالعرض است نه موجودیّت بالذات که مخصوص وجود است و از این جهة است که گفته اند الماهیات والاعیان الثابتة ما شئت راحة الوجود از لا و ابد.

و ایضا باید دانسته شود که مذهب اشتباه کسانی که قائل شده اند بعدم وجود کلتی طبیعی در خارج وصف کلیّت است، زیرا که وصف کلیّت عارض نشود و او را مگر در عقل. ولی چون ماهیّت با وصف کلیّت را کلتی عقلی نامند لابد شدند که کلتی طبیعی را ماهیّت من حیث معروضیّتها للکلیّه گرفته اند. غافل از آنکه کلتی طبیعی را بمجاز کلتی گویند و در حقیقت نه کلتی باشد نه جزئی ولیکن چون بالقوه صلاحیّت دارد که در ذهن معروض از برای کلیّت باشد بالمجاز او را کلتی گفته اند. و ظاهر است که ماهیّت من حیث هذا الوجه ضروری الوجود باشد در خارج زیرا که اگر موجود نباشد از افراد خارجیّه مسلوب باشد ولیکن وجودش در خارج بنحو شخصیّت نباشد چنانچه زعم رجل همدان نیست، که شیخ ابوعلی در شفا اشاره بدان کرده. بلکه وجودش بنحو اهام و لاتعیّن است و از این جهة است که مجتمع با سایر تعیّنات است و بعین وجود اشخاص موجود است. یعنی نسبت او بسوی افراد نسبت آباء است باولاد نه نسبت اب و احد باولاد که اگر موجود بوجود شخصی بودی لازم آمدی که شخص واحد من حیث هو واحد در امکانه

متعدّده بوده و متّصف بصفات متضاده باشد و این بالضرّوره باطل است فلا تغفل .

والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فانّ الباحثين عنها تصحيحها وتزييفا وثقوية وتضعيفا ما قدروا الا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فنّ الادلة الدالة على امتناع وجود الكلّي الطبيعي^(۱) . ما اورده المحقّق الطّوسی فی رسالة فی اجوبة المسائل الّتی سئله عنها الشیخ صدر الدّین القونوی قدس الله سرّه .

چونکه در این مسئله لازم آمد که شیء واحد مطلق باشد از قیود و تعینات و مجتمع بانهیات و این فقره در بادی نظرگان شود که اجتماع ضدّین و جمع متقابلین است و عقول عادیّه را قدرت بر ادراک وی نیست لهذا باید بتقریبات و تمثیلات این استبعادات رفع شود، از این جهت گفت: که مقصود رفع استحالة عقلیه و استبعادات عادیّه است نه اثبات براهین و ادله .

وهو انّ الشّیء العینی لا یقع علی اشیاء متعدّدة فانه ان کان فی کلّ واحد من تلك الاشیاء لم یکن شیئا بعینه بل کان فی اشیاء وان کان فی الكلّ من حیث هو کلّ والکلّ من هذه الحیثیّة شیء واحد فلم یقع علی اشیاء وان کان فی الكلّ بمعنی التفرّق فی احاده کان فی کلّ واحد جزء من ذلك الشّیء وان لم یکن فی شیء من الاحاد ولا فی الكلّ لم یکن واقعا علیه . واجاب عنه المولی العلامه شمس الدّین القناری فی شرحه لمفتاح الغیب .

خلاصه این برهان این است که آن کلّی طبیعی چون انسان بما هو انسان مثلاً که

یکی از آن کلیّات طبیعیّه است اگر موجود باشد در خارج و حال آنکه باید حمل شود بر افراد خود چون زید و عمرو و بکر و خالد پس یا این است که در هر یک از آن افراد آن کلّی طبیعی موجود است یا در هیچیک موجود نیست یا در کل موجود است . پس اگر در هر یک از افراد موجود است شیء واحد بعینه نخواهد بود، و اگر در هیچیک، حمل بر افراد بهیچوجه نخواهد شد . و اگر در کل موجود است یا این است که در کلّ من حیث هو واحد موجود است یا من حیث التفرّق فی الاحاد . یعنی در هر فردی جزئی از او موجود است پس اگر بطور اوّل است حمل بر افراد نشده باشد و بنا بر ثانی ایضا حمل بر افراد نشده بلکه جزئی از او حمل شده . پس معلوم شد که کلّی طبیعی با اینکه شیء واحد است نشود حمل بر اشیاء متعدّده شود و الا یکی از آن حالات مذکوره لازم آید پس موجود در خارج نباشد .

باختیار الشّق الأوّل . وقال معنی تحقّق الحقیقة الكلّیة فی افرادها ان تحقّقها^(۱) تارة متّصفه بهذا التعیّن و اخرى بذلك التعیّن . و شقّ اوّل آن بود که کلّی طبیعی در هر فردی از افراد موجود باشد .

وهذا لا یقتضی کونها اشیاء كما لا یقتضی تحوّل الشّخص الواحد فی احوال مختلفة بل متباینه کونه اشخاصا . ثمّ قال : فان قلت کیف یتّصف الواحد بالذات بالاوصاف المتضادة کالمشرقیة والمغربیة والعلم والجهل وغيرها فی وقت واحد .

یعنی چنانچه تحوّل شخص واحد مثل فردی از افراد انسان در احوال مختلفه بل متباینه مثل تحوّلش در صباوت و شباب و کهنوت و شیخوخت بلکه انتقال او از جمادیّت بسوی نباتیّت و از نباتیّت بسوی حیوانیّت و از حیوانیّت بسوی انسانیّت موجب تعدّد

و تغییر ذات وی نباشد، بلکه شخص واحد است که تارة متّصف است بصبايات (کذا) وتارة بشباب وتارة بشيخوخت وهکذا، همچنان کلتی طبیعی تارة متّصف است به خصوصيات زیدیه وتارة بخصوصيات عمرویه وهکذا. یعنی چون ذات کلتی طبیعی شخص واحد نیست بلکه مبهم الذات است می شود در آن واحد متّصف بصفات مختلفه و متطور باطوار متضاده گردد چنانچه شخص واحد بحسب ازمنه متعدده می شود متّصف بصفات متضاده شود، پس همچنانکه اتصاف آن شخص بصفات متضاده موجب تعدّد در ذات او نمی شود همچنین اتصاف کلتی طبیعی بصفات متضاده ولو در آن واحد موجب تعدّد در ذات وی نشود. یعنی ذات مطلقه مبهمه وی. و الا تعدّد در ذات شخصیت او لازم آید، بجهة آنکه شخصیت او بالعرض است باعتبار اتّحادش با افراد. پس کلتی طبیعی متشخص باشد بعین تشخص زید و عمری، چنانچه موجود باشد بعین وجود آنها و فرقدشان باطلاق و تعیین است. پس لازم نیاید که کلتی طبیعی اشیاء متعدده باشد چنانچه شخص واحد لازم نیاید اشخاص متعدده باشد.

قلت هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّي على الجزئي والغائب على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكلّي.

ظاهر است که شخص واحد من حيث هو شخص، متّصف بصفات متضاده نتواند بود ولیکن کلتی طبیعی بالذات شخص واحد نیست، زیرا که وحدت او وحدت شخصیت نیست بلکه وحدت اهای و عمومی است مثل وحدت نوع و جنس در انسان و حیوان. پس پس می شود باعتبار اتّحادش با افراد متّصف بصفات متضاده گردد یعنی در بعضی مشرقی و در بعضی مغربی، در بعضی عالم باشد و در بعضی جاهل وهکذا. و هر گاه متشبه نشود کلتی با جزئی و قیاس نشود غایب بر شاهد این استبعاد بالکلیه رفع خواهد شد.

ومنها ما افاد [ه] المولى قطب الدين الرازى^(۱) وهو ان عدّة من الحقائق كالجنس

(۱) فی شرح المطالع. حاشیه

والفصل والنوع تتحقّق في فرد فلو وجدت [في الخارج] امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الوجودات^(۱) المتعدّدة.

حاصل این برهان این است که جنس و فصل و نوع چون حیوان و ناطق و انسان هر یک کلتی طبیعی اند و در شخص واحد چون زید مثلاً موجودند بجهة اینکه زید هم حیوان است هم ناطق است هم انسان. پس اگر کلتی طبیعی موجود باشد در خارج یعنی در ضمن زید لازم آید که آنها بر یکدیگر حمل نشوند چنانکه چنانکه گفته شود زید انسان والانسان حیوان ناطق وامثال ذلک، زیرا که موجودات متعدّد بر یکدیگر حمل نتوانند شد و حال آنکه حمل در مابین آنها صحیح است.

واجاب عنه العلامة القناری بانه من الجائز ان يكون عدّة من الحقائق المتباعدة « موجودة بوجود واحد شامل » لها من حيث هي كالأبوة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعدّدة عدم الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بانّ الجنس والفصل والنوع واحد.

حاصل جواب این است که از این دلیل معلوم شود که حمل در مابین موجودات بوجودات متعدّد محال است نه موجودات بوجود واحد، و ممکن است که حقائق متباعدة متعدّد موجود بوجود واحد باشند چنانچه ابوت قائم است بمجموع اجزاء اب، پس ابوت شیء واحد است و مجموع اجزاء اب با آنکه متعدّدند باعتباری باعتبار مجموعیت شیء واحدند و متّصف بصفّت ابوت. پس از تعدّد اجزاء اب بیکی اعتباری لازم نیاید تعدّد ابوت. پس جنس و نوع و فصل با خصوصيات زیدیه با اینکه اشیاء متعدّدند شیء واحدند باعتبار وجود. و چون متحد در وجودند حمل در مابین آنها ممکن است.

(۱) ن. ل + الموجودات

وامّا الدلائل الدّالة على وجود الكلّي الطبيعي في الجملة [في الخارج] فليست ممّا يفيد هذا المطلوب ^(۱) على اليقين بل على الاحتمال، مع أنّها مذكورة في الكتب المشهورة مع مايرد عليها، فلهمذا وقع الاعراض ^(۲) عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه ^(۳). فنقول لاشكّ في ان مبدء الموجودات موجود فلا يخفى امّا ان يكون حقيقة الوجود او غيره. لا جائز ان يكون غيره. ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود. فان كان مطلقاً ثبت المطوّال فان كان متعيّناً يمتنع ان يكون التعيّن داخلاً فيه والاّ لتركّب الواجب فتعيّن ان يكون خارجاً. فالواجب محض ماهو الوجود والتعيّن صفة عارضة له. مقصود اين است، بر فرض اينكه بادلّه و براهين ثابت شود كه كلّي طبيعي موجود است در خارج، ثابت نشود كه وجود هم يكي از كليّات طبيعيّة موجوده است، بلكه امتناعش رفع شود واثبات موجوديت وي در خارج محتاج ببران مخصوص است. پس از اين جهت شروع کرده در بيان برهان مخصوص باين مطلب. مي فرمايد فنقول الى آخره. وحاصل اين برهان اين است كه چون موجودات عالم كه مترائي و مشهودند يا مبرهن عليه يقينيّ الوجود همه ممكناتند و ممكن در حدّ استواء بين طرفي الوجود والعدم وترجّح احدي المتساويين بنفسه ضروريّ البطلان. پس لابد محتاجند ببيك مبدئيّ كه مرجّح وجودشان باشد بر عدم وآن مرجّح لابد موجود است زيرا كه :

ذات نايفته از هستي بخش نتواند كه شود هستي بخش.

پس ثابت شد كه از براي موجودات مبدئيست موجود و آن مبدء موجود نتواند ممكن بود بجهت امتناع دور و تسلسل كه لازم امكان وي است. پس بايد آن مبدء واجب الوجود باشد.

(۱) ن. ل. + المطالب

(۲) ن. ل. + يقينياً.

(۲) ن. ل. + الاعتراض

فاذا تمهّد ذلك. خواهم گفت كه: اين مبدء با حقيقت وجود است يا غير حقيقت وجود. امّا غير حقيقت وجود نتواند بود، زيرا كه هر چه [غير] حقيقت وجود است در موجوديت محتاج بحقيقت وجود است كه غير وي است. پس لازم آيد كه واجب الوجود در موجوديت محتاج بغير باشد و احتياج واجب الوجود در موجوديت بسوي غير محال است. زيرا كه احتياج بغير ملازم با امكان است. پس شقّ ثاني كه مبدء موجودات غير حقيقت وجود باشد باطل است. پس متعيّن شد شقّ اوّل كه مبدء موجودات حقيقت وجود باشد. و در اين هنگام خواهم گفت كه: يا حقيقت وجود مطلق است يا حقيقت وجود متعيّن. پس اگر حقيقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت است كه حقيقت وجود مطلق واجب الوجود است. و اگر وجود متعيّن باشد از دوشق بيرون نيست: يا تعيّن داخل در ذات وي است، يا خارج. امّا اوّل محال است. زيرا كه مستلزم تركّب واجب است و تركّب بالضرّورة مستلزم امكان است، زيرا كه هر مركّبي محتاج است بسوي اجزاي خود در قوام و وجود و جزء غير كل است و هر چه محتاج بغير است ممكن است. پس شقّ اوّل باطل است. پس معيّن شد شقّ ثاني كه تعيّن خارج از حقيقت واجب باشد. پس حقيقت واجب محض حقيقت وجود مي شود و تعيّن صفّي كه عارض او شده باشد.

فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعيّن عينه. قلت ان كان التعيّن بمعنى ما به التعيّن يجوز ان يكون عينه (لكن لا) يضرّنا ^(۱) فانّ ما به تعيّن اذا كان ذاته يذبغي ان يكون هو في نفسه غير متعيّن.

چون از ترديدات سابقه معلوم شد كه واجب الوجود يا حقيقت وجود مطلق است يا وجود متعيّني كه تعيّن خارج از ذات وي باشد. ايراد کرده مي گويد كه: چه ضرر

(۱) ن. ل. + ها

دارد که تعین عین ذات واجب الوجود باشد و این شقّ غیر از شقوق گذشته است، و از این شقّ لازم آید که حقیقت واجب نفس حقیقت وجود مطلق نباشد و نفس حقیقت وجود متعین بتعین زاید بر ذات هم نباشد بلکه حقیقت وجودی باشد متعین بتعینی که عین ذات وی است. قوله قلت الى آخره. باید دانسته شود که تعین بر سه معنی اطلاق می شود:

اول مفهوم مصدری تعین یعنی معین بودن شیء و تعین باین معنی نتواند عین وجود حق بود، زیرا که مفهوم میست اعتباری و امر اعتباری عین ذات حق نتواند بود. دوم بمعنی تمیز و چون تمیز منافاتی با کلیت ندارد، زیرا که ماهیات جنسیّه^۱ عالیّه ممتازند از یکدیگر بنفس ذواتها البسیطة مثل جوهر و کم و کیف و سایر اعراض، که همه اجناس عالیّه اند و ممتازند از یکدیگر بالتذات، و همچنین انواع مندرجه در تحت جنس واحد ممتازند از یکدیگر بفصول مانند انسان و فرس و بقر و سایر انواع حیوان که ممتازند از یکدیگر بفصول مانند ناطق و ساهل و ناحق و این تمیز افاده تشخیص و منع صدق بر کثیرین نکند.

سیم تعین بمعنی ما به التعین و اگر چه ظاهر کلمات حکما ما به التعین را عبارت از عوارض مشخصه دانند مانند کم و کیف و وضع و این و امثال ذلک ولیکن در نزد محققین ما به التعین عبارت از خود وجود است و تعین باین معنی می تواند که عین ذات حق باشد بلکه البته چنین باید بود زیرا که وجود که عبارت از ما به التعین است عین ذات واجب الوجود است و به بیانیکه مصنف ذکر می کند ما به التعین هرگاه عین ذات حق باشد لازم آید که ذات حق غیر متعین باشد زیرا که تعین را تعینی نباشد و چون تعین عین ذات حق است پس ذات حق را تعینی نباشد.

والا فتسلسل

زیرا که تعین که عبارت از ما به التعین است هرگاه متعین باشد بتعین زائد

بر ذات لابدّ ما به التعین دیگر خواهد که او عبارت از تعین تعین است و آنچه در تعین اول گفته شد در این تعین نیز گفته شود و لازم آید تعین ثالثی و در تعین ثالث هم همان گفته شود و هکذا الى غیر النّهایه و چون تسلسل باطل است پس تعین را تعینی نباشد و ذات حق چون عین این تعین است پس او را هم تعینی نباشد. و مقصود همین است که ذات حق را تعینی نباشد و از عینیت ما به التعین نسبت بذات حق که مقصود عدم تعین اوست ثابت شود.

و ان كان بمعنى الشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج^(۱). ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المشيئة^(۲) في كتبهم ان ما يحكي من مكاشفاتهم و مشاهداتهم لا يدلّ الا على اثبات ذات مطلقة محيطه بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين خاص يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات، كلّها لا ينافي شيئاً منها ويكون عین ذاته غير زائدة عليه^(۳) لاذننا ولا خارجاً.

مراد از این تشخیص همان تعین مفهوم میست بمعنای مصدری که سابقاً اشاره بدان شد و او را از معقولات ثانیه دانند. و در معقول ثانی دو اصطلاح است: اول اصطلاح منطقی که عبارت است از «مالا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر» یعنی اولاً باید معنایی معقول شود چون حیوان مثلاً و بعد از تعقل وی یعنی حصول او در ذهن عارض شود او را معقولی دیگر یعنی متصف شود بصفة ذهني دیگر مثل جنسیت نسبت بحیوان و

(۱) حاشیه + سلمنا انه عینه لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعیناً. فالسابق في الاعتبار هو اللاحق في الوجود والمبدئية. فان قلت اللازم لاحق للسابق فلا ينفك عنه، قلت لا بأس بعدم الانفكاك فان جميع الاعتبارات الجزئية الالهية الازلية ابدية ولا شك ان مبدأ الحقیقی هو الذات المحض.

(۲) خارج از متن + المشيئة.

(۳) ن. ل. + علیها.

چون این جنسیت تعقل وی متوقف و موقوف است بر تعقل حیوان و ثانویت دارد در معقولیت او را بمعقول ثانی نامیده‌اند.

دوم معقول ثانی باصطلاح حکما که مراد از آن چیزیست که خود موجود در خارج نباشد بلکه منتزع از موجودات خارجیّه باشد و چونکه تا تعقل شیء نشود از وی چیزی انتزاع نتوان کرد پس این معنای منتزع را ثانویت در معقولیت حاصل است از این جهت او را معقول ثانی نامیده‌اند مانند مفهوم شیئت نسبت یا شیء خارجیّه. و بعبارة اخرى معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که ظرف عروض و انتصافش هر دو عقل باشد، یعنی شیء متصف نشود با و مگر در عقل چنانکه او هم عارض نشود شیء را مگر در عقل زیرا که عروض موقوف است بر وجود عروض و عارض هر دو معلوم است که این هر دو وجودشان در عقل است مانند کلیت که عارض نشود عروض خود را مگر در عقل بملاحظه کلیت که شیء کلی در خارج موجود نتواند شد و ظاهر است که جنسیت نیز در خارج عارض حیوان نباشد چنانچه حیوان هم متصف بجنسیت در خارج نباشد. و معقول ثانی باصطلاح حکما چیزیست که ظرف عروضش عقل باشد اعم از اینکه ظرف انتصافش خارج بوده باشد یا عقل و ظاهر است که شیئت عارض نشود اشیاء را مگر در عقل، زیرا که شیئت موجود نباشد مگر در عقل و لکن ظرف انتصافش خارج است زیرا که حقایق خارجیّه متصفند در خارج بشیئت. و بعبارة اخرى معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه ما بخدائی داشته باشد و نه منشاء انتزاع بلکه هر دو در عقل باشد و مفهوم جنسیت ظاهر است که در خارج ما بخدائی ندارد چنانکه منشاء انتزاع وی هم حیوان در خارج نیست بلکه حیوان عقلی است یعنی حیوان تصوّری. و معقول ثانی باصطلاح حکما چیزی است که در خارج ما بخدائی نداشته باشد خواه منشاء انتزاع داشته باشد در خارج یا نداشته باشد مثل مفهوم شیئت که ما بخدائی در خارج ندارد ولیکن منشاء انتزاع دارد. پس از این بیانات و تغییر عبارات دانسته شد که معقول ثانی باصطلاح حکما اعم است از معقول ثانی باصطلاح منطقیین یعنی معقول

ثانی باصطلاح حکما دو قسم است یکم قسم از آن همان معقول ثانی باصطلاح منطقیین است مثل جنسیت و فصلیت و نوعیت و ذاتیت و عرضیت و کلیت و جزئیّت و قضیّه و موضوع و محمول و قیاس و تمثیل و استقراء و سایر موضوعات منطقیّه. و قسم دیگر از آن مفاهیمی است انتزاعیّه که ذکرى نباشد از آنها مگر در حکمت مانند شیئت و وجود و علیت و معلولیت و تقدم و تاخیر. و امثال تلک المفاهیم الانتزاعیّه والامور الاعتباریّه التی لا یحاذیها امر فی الخارج وان کان لها منشاء انتزاع. و هرگاه مراد از معقول ثانی دانسته شد باید دانسته شود که مراد از تشخیص در این مقام که از معقولات ثانیه شمرده شده است و ما بخدائی در خارج ندارد معقول ثانی باصطلاح حکماست یعنی قسم دوم از آن و ظاهر است که تشخیص باین معنی عین ذات واجب الوجود نتواند و الا لازم آید که ذات واجب الوجود از امور اعتباریّه باشد و ما بخدائی در خارج نداشته باشد.

و حاصل مطلب این است که اگر مراد از تشخیص معنای انتزاعی و امر اعتباری است بالضروره عین ذات حق نتواند بود. و اگر مراد ما به تشخیص و التعین است که عبارت از تعین خارجی است ضروری ندارد که عین واجب الوجود باشد فلیتامل. و مراد از تعینات الهیّه تعین وجود است بمفاهیم اسماء و صفات که در مقام احدیت اولی است مثل تعین بعلم و قدرت و حیات و امثال ذلک. و مراد از تعینات خلقیّه تعین وجود است بمظاهر اسماء و صفات که عبارت از اعیان ثابته است که واقع است در مقام احدیت ثانیه. و حاصل مطلب این است که حقیقت وجود ذاتیست که تمام موجودات خارجا و ذهنیا مقوم بدویند. پس او راست اضافه قیومیت نسبت بتمام موجودات و احاطه معنویّه و قاهریت حقیقیّه نسبت به کل موجودات و اگر متعین بودی بتعیینی، منافات داشتی با ظهورش بتعیینات موجودات و مقوم نتوانستی بود نسبت بآنها، زیرا که این تقویم عبارت از ظهور اوست در مرایای الهیّه و خلقیّه و این ظهور بنحو وحدت است نه بنحو کثرت. پس لابدیم از اینکه گوئیم که ذاتیست مطلقه یعنی او را تعینی منافی با تعینات نیست و این مطلب منافاتی ندارد بتعیینی که عین ذات وی باشد و مانع نباشد از ظهورش

باسایر تعینات چنانچه مصنف اشاره بدان خواهد کرد. و بیان آنکه ذات حق اگر چه وجود مطلق است و در اطلاق مشارک با ماهیات مطلقه، لیکن فرقی میان این دو است که باید بدقت ملتفت شد. و آن این است که ماهیات مطلقه بملاحظه اطلاقشان اموری باشند مهمه الذوات که مقید بهیچ قیدی نیستند یعنی نه موجودند و نه معدوم و نه عامند و نه خاص و هکذا نسبت بجمع قیودی که خارج از ذواتشان است پس در نهایت ضعف و قصور و لاشیثیتند، و این است معنی عبارت حکما که گفته اند: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی ولو سئل بطرفی النقیض فالجواب السلب لكل شیء». و بملاحظه همین ابهام وضعف و قصور و لانهین مجتمع با همه تعینات و مقید بجمع قیوداتی تواند شد. مانند انسان که بما هو انسان غیر از انسان چیزی نباشد یعنی بملاحظه ذات بحت و ماهیت مطلقه وی نه موجود است نه معدوم و نه عالم است نه جاهل نه کاتب است نه امی و هکذا و جمع می شود با همه تعینات چنانچه با وجود موجود است و با عدم معدوم و با علم عالم و با جهل جاهل. و بالجملة با خصوصیت هرفردی، عین آن فرد است چنانکه در زید عین زید است و در عمرو عین عمرو و هکذا. و منشاء این اجتماع و اقتران لاشیثیت و ابهام ذات است. و این است معنی قول حکما که گفته اند لا بشرط مجتمع مع الف شرط ولی در حقیقت واجب که عبارت از وجود مطلق است یا اینکه در کمال اطلاق و ارسال است در نهایت شدت و قوت و تعین است، زیرا که حقیقت وجود، وجود از او مسلوب نخواهد بود بجهة آنکه او عین خارجیت و صرف تحقق است و ذات خارجیه بلا تعین متصور نباشد و از این جهة گفته اند: «الشیء عالم بتشخیص لم یوجد». پس حقیقت وجود در عین اطلاق و لانهین متعین است ولی بدون نظر در او می توان نگریست یکی از جهة ارسال و اطلاق که از این جهة مجتمع با جمیع تعینات است و باین اعتبار او را هویت ساریه گویند «لسریانه فی کل الاشیاء سریاناً مجهول الکنه». و یکی باعتبار تعین که باین اعتبار او را وجود بشرط لا و مقام احدیت گویند. و باید دانسته شود که ماهیات مطلقه محتاجند بتعیناتی که خارج از ذواتشان است که بانضمام بدانها متعین شوند ولی حقیقت حق بنفس ذات خود متعین است زیرا که او صرف وجود است و بملاحظه صرافت غیری با او

ملحوظ نباشد و الا از صرافت منخلع شود پس در عین صرافت چون هویت خارجیه است و خارجیت بدون تعین محال است پس تعین عین ذات وی باشد. و بعد از آنکه دانسته شد که متعین عین مطلق است بلکه تعین عین اطلاق وی است و فرقی باحفاظ است دانسته شود که این تعین منافات با سایر تعینات ندارد بلکه در عین اطلاق ذات ساری در کل تعینات است، و از اینجا معلوم شود که ذات حق مبائن با اشیاء نیست به بینونت عزلی بلکه بینونتش بینونت صفی است که او مطلق است و اینها متعین و فرقی باطلاق و تعین است. «فهو داخل فی الاشیاء لا بالمجازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة». بلکه اگر تعین از نظر مکاشف محو شود بجز ذات حق چیزی مشاهده نشود.

تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز.

إذا تصوّره العقل بهذا التعیّن امتنع عن فرضه مشترکاً بین کثیرین اشتراك الکلی بین الجزئیات.

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب ظاهر شد بکمال ظهور لیکن توضیحی گوییم که کلی باصطلاح منطقیین که امریست مشترک بین کثیرین و صادق بر آنها بحمل مواطاة بر حقیقت واجب الوجود صدق نکنند، زیرا که کلیت باین معنی از احکام مفاهیم است که صاحب افرادی باشند خارجیه که بحسب مفهوم مغایر با افراد باشند و بحسب خارج متحد و حقیقت وجود نه چنین است، زیرا که چنانچه دانسته شد حقیقتی است عینیته و هویتی است خارجیه و امری شخصی و شخصیت منافی با کلیت و اشتراك بین کثیرین است مگر اینکه کلیت را باصطلاح عرفاً اعتبار کنیم که بمعنی سعه و انبساط و احاطه و اتساع است. که درین صورت بر حقیقت وجود صادق آید: زیرا که حقیقت وجود حقیقتی است دارای کل حقایق و هیچ وجودی و هیچ کمال وجودی را فاقد نیست، چرا که تام است. و تمام وجودات و کمالات آنها فایز از قبل اوست، زیرا که فوق التام است، چنانچه مفصلاً بیان خواهد شد.

لا عن تحوله في الصور الكثيرة ، في المظاهر الغير المتناهية علماً وعينا ^(۱) و شهادة بحسب النسب المختلفة ^(۲) والاعتبارات المتغيرة .

بدانکه حقیقت وجود چونکه عبارت است از وجود صرف که غیر از حقیقت وجودیه ملحوظ نباشد ، و « صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر » است . پس ثانی از برای وی باقی نماند . پس حقیقت وجود منحصر است در ذات قائمه بالذات . و این حقیقت وجود با بساطت ذات دارای کل وجودات است ؛ زیرا که اگر فاقد وجودی بودی هر آینه صرف نبودی ؛ زیرا که با عدم مخالطة یاقتی . پس صرافت ذات مقتضی استیلاج جمیع وجودات و کمالات است ولی در عین این وجدان هیچ مفهومی وحدتی بر او صادق نیاید ، زیرا که حدود و معانی همه از یکدیگر ممتاز و متماثلند و بر ذات صرفه که هیچ وجهی از وجوه تمیز و تکثری در او ملحوظ نیست بلکه حقیقتی است بسیطه فی غایة البساطة صادق نیاید پس هیچ مفهومی بر او صدق نکند حتی مفهوم وجود و احدیت و علم و قدرت و سایر صفات . و بعد از آنکه این حقیقت ظهور کند از برای خود و مشاهده نماید کمالات خویش را و این تجلی و ظهور را فیض اقدس نامند ، جمیع اسماء و صفات صادق آید . و در این مقام او را عالم و قادر و موجود و واحد توان گفت . و این مقام را احدیت اولی گویند ، که ظهور ذات است از برای ذات به کمالات و صفات . و از برای این اسماء مظاهر و آثار نیست معقوله که آنها را اعیان ثابته نامند و این تجلی و ظهور بترتیب است یعنی اولاً ظهور ذات است بجمیع کمالات که در این هنگام موسوم شود باسم الله که « هو اسم للذات المستجمعة لجمیع صفات الکمال » . و بعد از این ظهور بسائر کمالات است الاعم فالاعم یعنی هر کدام اکثر حیطة باشند مقدمند بر آنکه اقل حیطة است . و در این تجلی مرآت در کار نباشد

(۱) خارج از متن + غیباً . بنظر می رسد که جزء متن باشد ، زیرا مقابل « شهادة »

است که در متن آمده .

(۲) خارج از متن + المتخالفة .

بلکه خود مرآت خود است و بدانکه متجلی است از برای خویش بمقتضای حب ذاتی زیرا که حب هر چیزی مر ذات خویش را بدیهی است و از این جهت وارد است در حدیث قدسی که « کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف » . اگر چه این مقام مقام خالق نیست بلکه از مراتب وجوب وجود است ولی در این حکم مشار کند بمقتضای همین حب اقتضا کند ذات حق که مشاهده کند خویش را در مرایای اعیان ثابته بهمان ترتیب که بلامرآة مشاهده کرده بود یعنی آن اسمی که در تجلی اول که فیض اقدسش می گفتند اولاً مشاهده شده بود که آن الله است عین ثابتی که لازم وی است . در این مقام که آنرا واحدیت ثانیه گویند بفیض مقدس اولاً مرآت ذات حق شود و کذا فی البواقی و تمام خلق عبارت از این ظهورات حق است که در مرایای اعیان ثابته است پس معلوم شد که آن تعینی که عین ذات حق بود منافی با ظهور و تحول و تجلی ذات حق در مراتب علمیّه که مقام واحدیت است و در مراتب عمیقه که مقام خلق است بلکه ظهورش در اذهان که او را وجود ذهنی و ظلتی گویند ندارد و نسب مختلفه و اعتبارات متغایره عبارت از این ظهورات است که تماماً اضافات اشراقیه اند « تحقیق بذلک و کن من الرّائخین » .

و اعتبر ذلک بالنفس الناطقة السّارية فی اقطار البدن و حواسها الظّاهرة و قویها الباطنة .

مقام مقتضی بسطی است در کلام در بیان حقیقت نفس و کیفیت نشو و از بدن و بیان تعلّقش ببدن و بودن بدن و قوای وی ظلّ از برای نفس . و تحقیقش این است که چون طبیعت جسم بما هو جسم قابل انقسام است و انقلاب و نتوان گفت که بعد از انقسام و انقلاب بعینه باقی است کما قبل الانقسام و الانقلاب و نتوان گفت که بالکلیّه معدوم شده و جسم دیگر از کتم عدم بوجود آمده بلکه لابد از جسم سابق چیزی باقی است و چیزی معدوم که در ثانی الحال چیز دیگر بجای او موجود شده پس آن باقی فی الحالین را هیولای اولی و مادّة المواد نامند در اصطلاح حکما و آن شیء معدوم و موجود جدید را صورت خوانند .

و ایضا جسم فی حلد ذاته امری است بالفعل و بالقوة اموری دیگر که در ازمنه متلاحقه بحسب اسباب و معدّات موجود خواهد شد. و بالضرور فعلیه عین قوه نتواند بود زیرا که قوه مستلزم ناداری است و فعلیت مستلزم دارائی و ناداری عین دارائی نتواند بود. و بعبارة اخری فقدان عین وجدان نباشد.

و توضیحش آنکه جسمی مثلا چون آب بالفعل آب است و بالقوه هوا پس در حال مائیت بالضروره هوا نباشد بلکه دارای قوه هوایت است که اگر اسبابش فراهم آید بالفعل هوا خواهد شد.

و از این بیانات معلوم شد که جسم صاحب دو جزء است یکی مابه الجسم بالقوه و یکی مابه الجسم بالفعل که اول را هیولائی اول نامند و ثانی را صورت جسمیه و باید دانسته شود که فعلیت هیولی بقویت ذات اوست یعنی قویت متجوهره است چنانچه صورت، نفس اتصال جوهری است. و این دو جزء اگرچه از اجزای حقیقیه خارجیه جسمند ولیکن متباین در وضع نیستند یعنی اشاره حسیه بسوی احدهما عین اشاره بسوی دیگریست و اگرچه صورت را حال گویند و هیولی را محل و این حلول را حلول سریانی. یعنی در هر جزئی از اجزای محل جزئی از حال موجود است ولی بعد از تحقیق و تدقیق نظر معلوم شود که هیولی که عبارت است از قابلیت صور اگرچه در حلد ذات قوه محضه است ولی بهیچوجه و در هیچوقت خالی از فعلیت صوریه نباشد یعنی مابینشان تلازم و عدم انفکاک است و ترکیب وی با صورت در نزد محققین ترکیب اتحادی است نه انضمامی.

و بیانش این است که در حقیقت هیولی ظل صورت است و متقوم بدوست مثل تقوم ظل بنی ظل و عکس بعکس. و این است معنی قول حکما که گفته اند صورت شریک علت است از برای هیولی زیرا که صورت علت ما به است هیولی را نه ما منه بلکه ما منه از برای وی عقل مفارق از ماده است که بصورت هیولی را ایجاد کرده و معنی این ایجاد بدینطور صورت یابد که هیولی که قابلیت جمیع صور است و کائنه مرکب

از قوهای غیر متناهی است بحسب تصرف و هم که از او انتزاع کند قوای متعدده را با آنکه یک قوه بسیطه پیش نیست یکی از قوای او زایل شود باین معنی که مبدل بصورت گردد زیرا که قویت و قابلیت با فعلیت جمع نگردد. پس آن هیولی در حقیقت منقلب بصورت گشته ولی در ضمن این صورت چون سایر قوی باقی است باز هم دارای هیولا است که این هیولی تبع وظل این است و با هیولای سابقه شخصا مغایرند اگرچه نوعا متحدند و هرگاه قوه دیگری از آن هیولی زایل گردد بحصول صورتی، باید دانسته شود که این صورت ثانیه طاری بر صورت سابقه نگشته که انضمام صورتی شده باشد بسوی صورتی، یا هیولی خلع صورتی کرده باشد، بلبس صورتی بلکه بنحو استکمال است یعنی چنانچه هیولی قوه محض و نقصان صرف بود بواسطه حصول صورت سابقه کمالی یافت، زیرا که فعلیت نسبت بقوه کمال است نسبت بنقص. ولی چون این صورت کمالیه صاحب قوه هاست هنوز در حلد نقصان است و بصورت متلاحقه از نقصان حرکت می کند بسوی کمال یعنی عین این ناقص کامل می شود بنحو بساطت نه بنحو ترکیب یا خلع و لبس. و معنی این کلام این است که صورت لاحقه با بساطت ذات صاحب آثاری است زاید بر آثار صورت سابقه و زیادتی آثار دال بر قوت و شدت و کمال شیء است همچنین درجه بعد درجه ترقیات از برای هیولی حاصل است. بدین ترتیب که اول هیولی مصور شود بصور عنصریه و بعد از آن بصور جمادیه معدنیّه و بعد از آن بصور نباتیه نامیه و بعد از آن بصور حیوانیه و بعد از آن بصور انسانیّه. و معلوم است که در جمیع این مراتب هر مرتبه لاحقه دارای مرتبه سابقه است نه بطوریکه صاحب اجزائی باشد که یک جزء از مرتبه سابقه و یک جزء از مرتبه لاحقه باشد بلکه بوحدها کل اشياء مادون خود است. چنانچه انسان که حقیقت وی نفس ناطقه اوست. زیرا که شئییت شیء بصورت است نه بماده چنانچه از بیانات سابقه معلوم شد، زیرا که شئییت شیء بفعلیت آن شیء است نه بقویت وی. مثلاً نطفه انسان که بالقوه انسان است حقیقه انسان نباشد بلکه وقتی انسان باشد که صورت انسانیت که عبارت از نفس ناطقه است

دراو بالفعل باشد. پس این حقیقت انسانیّه بایستی دارای مراتب مادون خود از حیوانیّت و نباتیّت و جمادیت و عنصریّت و هیولویّت کلاًّ بوده باشد با آنکه حقیقتی است بسیطه. و دانسته شد که هر مرتبه سابقه ظلّ مرتبه لاحقّه است و مثل نفس انسانیّه نسبت بمراتب مادون وی مثل شخص است نسبت بمرایای متقابله متعاکسه که بترتیب در همه آنها ظهور نماید [یعنی اولاً مثلاً^(۱) ظهور نماید] در مرآتیی اخضر و بتوسط آن اخضر در اصفر و بتوسط هر دو در ازرق و هکذا. و ظاهر است که هریک از ظهورات وی را حکمی علیحده بحسب الوان مخصوصه غیر از حکم دیگری بوده باشد. و از اینجهت است که این مراتب ظهورات نفس باختلاف نشأت صاحب احکام متخالفه اند که مرتبه از او را هیولی گوئیم و مرتبه را صورت عنصریّه و مرتبه را صورت جمادیّه و مرتبه را صورت نباتیّه و مرتبه را صورت حیوانیّه و مرتبه را صورت انسانیّه. و چون نیک نظر کنیم در جمیع این مراتب غیر از نفس چیز را مشاهده نکنیم.

هر لحظه بشکلی بت عیار برآمد دل برد و نهان شد -

و از این جهت حقیقت نفس بر جاهلین وی مخفی است چنانچه در آن مرایای ملوّنه بالوان مختلفه غیر از آن شخص چیزی مترائی نشود و بحسب الوان مرایا حقیقت آن شخص از رائی مستور ماند. و از این جهت است که جمیع افعالیکه از مراتب وجود انسانی بحسب خصوصیت هر مرتبه ظاهر شود حقیقه نسبت بنفس داده شود. چنانچه گوئی من رفتم و من آمدم و من خوردم و من شنیدم و من گفتم و من فهمیدم. با اینکه رفتن و آمدن از لوازم نشأ جسمیّت است و فهمیدن از لوازم نشأ انسانیّت و هکذا.

و از این بیانات معلوم شد که بدن و قوای وی ظلّ و ظهور نفس است و نفس است که متجلی و مترائی و ظاهر در مجالی و مرایا و مظاهر است. و هرگاه حقیقت این مطلب را دریافتی این را مرقاة معرفت باری توانی نمود که همچنانکه نفس ظاهر است در جمیع مراتب مادون خود و متحوّل در این احوال بدون بینونت عزلی حق جلّ و علا

(۱) آنچه مابین قلاب است در حاشیه آمده است.

متجلی و ظاهر است در تمام موجودات بدون اثنیّت و تباین عزلی. « فافهم هذا و کن الشاکرین ».

(بل بالنفس الناطقة) الکمالیّة فانّها اذا تحقّقت بمظهریّة الاسم الجامع.

باتفاق اهل عرفان، الله اسم جامع است و دارا و محیط بر کلّ اسماء است چنانچه سایر اسماء در تحت حیظه او، و جهات و شئون او بند و هراسمی چون اقتضای مظهری می کند و طالب مرآتیی است که در او جلوه نماید چنانچه اسم رحمن که جامع اسماء کلیّه است بنحو اجمال و بساطت مظهر او عقل اول است که دارای کلّ مظاهر اسماء است بنحو اجمال و کلیّت. و بعد از آن اسم رحیم که مظهر او نفس کلیّه است که دارای کلّ مظاهر اسماء است بنحو کلیّت و تفصیل. و هکذا هراسمی را مظهری است خاص، مناسب با وی که در آن مظهر جلوه و ظهور دارد و خود اسم بمنزله روح است و آن مظهر بمنزله بدن. و بعبارة اخری او ربّ است و آن مظهر مربوب. پس تمام اسماء را مظهری لازم است الاّ ممنوعات را.

ممنوع برد و معنی اطلاق شود یکی ممنوعات فرضیه که عینی و حقیقی ندارند مثل شریک باری چنانچه محی الدین فرماید: « لفظ ظهر تحت العدم المحض ». و فی الحقیقه از ترکیبات و تصرّفات متخیله است که پس از تصوّر باری و شریک در ممکنات ترکیب کرده و او را شریک باری نامیده.

و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند و فرار و تأبّتی از ظهور در عالم شهادت دارند. پس اینها را عین ثابت و حقیقی هست و مراد از ممنوعانی که مظهر ندارند و مذکور شد این قسم ثانی است.

و از جمله اسمائی که طالب مظهر است اسم جامع است که الله عبارت از اوست چنانچه گفته شد و مظهر او انسان کامل است.

و باید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوه محضه است و از این جهت او را در این مرتبه بلسان حکما عقل هیولانی نامند بجهت تشبیه به هیولای اولی در اینکه

همچنانکه هیولای اولی قوه محضه و خالی از جمیع صورت است ، نفس ناطقه هم در این مرتبه خالی از جمیع صور علمیّه است و فعلیّت وی بواسطه صور علمیّه است . و همچنانکه حقیقت اشیاء مادیّه بصورت آنهاست نه بمواد ، چنانچه گفته اند : شیئیث شیء بصورت است نه بماده ، همچنین حقیقت نفس ناطقه بصور علمیّه است . پس نفس ناطقه نباشد مگر بصور معقوله . ولی نفس ناطقه را دو قوه است : یکی را قوه نظریّه و دیگری را قوه عملیّه نامند . و پس از حصول صور معقوله نفس بحدّ کمال رسیده است در قوه نظریّه . و کمال وی بطور اطلاق موقوف است بر تکمیل قوه عملیّه نیز بهتذیب ظاهر و باطن چنانچه سابقا اشاره بدان شد . و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است ، جمیع اسماء در او بالفعل ظهور ندارد . ولی بالقوه مظهریّت جامعه در او متحقق است و پس از خروج از قوه بسوی فعل ، جمیع آثاریکه بر الله مترتب است بطور اصالت بر او مترتب شود ، نیز بطور ظلیّت و تبعیّت . چنانچه در حدیث قدسی فرماید : عبدی اطعنی حتّی اجعلک مثلی اه^۱ . پس نفس را در این مقام مظهریّت است از برای صفت خیالاتیّت و هرگونه تصرّفی که بخواهد در وجود کند می تواند مثل استنطاق حصی و نظایر وی از معجزات .

و بجهت تقریب و تصویر مطلب گوئیم که نفس ناقصه را با کمال نقص و قصوری که هست اقتدار است بر اینکه در مرتبه عاقله معنای کلی را تصوّر نموده وی را تنزل داده در مقام اهمه معنای جزئی گرداند و از آنجا تنزل داده در خیال صورت جزئی پوشاند ، و از آنجا تنزل داده در حسن مشترک مشهود گرداند ، و از آنجا تنزل داده در صورت لفظیّه موجود گرداند . پس معلوم شد که بدین ترتیب نفس را قدرت بر ایجاد شیء در خارج حاصل است . « ولقد علمتم النشاة الاولى فلولاً تذکرون » .

ای ولقد علمتموا النشاة الاولى الالهیة الربانیة الخلاقیة فی انفسکم بالعلم البسیط^۱ الاجمالی الافرادی فلولاً تذکرون حتّی تعلموها بالعلم التרכیبی التفصیلی لکی ترتقوا الی معارج الایمان والیقین .

پس چه استبعاد است که نفس را از استکمال بدین ترتیب اقتدار بر ایجاد اشیاء در خارج بوده باشد چنانچه از حضرت رضا سلام الله علیه حکایت شیرشادروان ماثور ومشهود است .

كان التّروص^(۱) من بعض حقائقها السّلازمة فیظهر فی صور کثیرة من غیر تقیّد و انحصار فتصدّق تلك الصّور علیها و تتصادق لاتّحاد عینها کما تتعدد لاختلاف صورها .

از بیانات سابقه معلوم شد که نسبت بدن بسوی نفس نسبت عکس است بسوی عاکس و بعد از استکمال نفس ظهور عکس بسته باقتدار اوست و قبض و بسطش بدست اوست چنانچه هرگاه شخصی بخواهد مواجه با مرآت شود که در او ظهور نماید باختیار اوست و هرگاه بخواهد ظاهر نباشد روی از آن مرآة بگرداند و حالت اولی را بسط و ثانیه را قبض نامند . همچنین نفس هرگاه بخواهد که در عالم ملک و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه نماید . و هرگاه نخواهد نماید . و این عبارت از قبض و بسط اوست . همچنانکه یک شخص می تواند در مرایای متکثره ظهور نماید همچنین نفس ناطقه هم می تواند در ابدان متکثره جلوه نماید . پس این صور متکثره صادقند بر آن نفس ناطقه و بر یکدیگر بجهت اتحاد در حقیقتی که دارند و متعددند بجهت اختلاف در صورتیکه دارند . و از فروع این مسئله است مسئله طی الارض که نفس کامله می تواند ظهور بدنی خود را در مکانی از امکنه قبض نموده و در مکانی دیگر - سواء كان قریباً ام بعيداً - بسط نماید و ظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشد یعنی زمانی فیما بینش نباشد .

ولذا قيل فی ادریس علیه السلام انه هو الیاس المرسل الی بعلبک لا بمعنی ان العین خلع الصّورة الادریسیّة ولبست الصّورة الالیاسیّة والا كان قولاً بالتّناسخ بل بمعنی ان هویة ادریس مع کونها قائمة فی أنیسته وصورته فی السّماء الرّابعة ، ظهرت

(۱) اکثروجن (حاشیه) . التروص (تصحیح قیاسی)

وتعیّنت فی انیة الیاس الباقی [الی^(۱)] الان فتکون من حیث العین والحقیقة واحدا ومن حیث التعین الصوری اثنین.

بیانش این است که نفس از بدن گسسته هرگاه ثانیاً بدنی پیوندد آنرا تناسخ نامند و تناسخ را بپراهن قطعیه ابطال کرده اند. و از جمله پراهن یکی این است که ترقیات نفس در این نشأ بطور استکمال است و خروج از قوه بسوی فعل، چنانچه مفصلاً بیان شد. و از این جهة گفته اند کون در ترقی است پس عین نطفه انسانیت پس از ترقیات نفس ناطقه گشته. و چون هر مرتبه لاحقه دارای مرتبه سابقه است بنحوظلیت، و معلوم است که نسبت ظل و ذی ظل به بینونت و مغایرت مطلقه نیست، بلکه متحدند بضرب من الاتحاد. و از این جهة است که جمیع افعال و آثاریکه از مراتب مادون نفس مجرده بروز و ظهور می کند حقیقه منسوب بسوی نفس است. پس نفس دارای مرتبه جهادیت و نباتیت و حیوانیت و انسانیت است بوحدها. اما این دارائیت بردو نحو است: یکی بحسب مراتب و یکی در مقام اعلی. اما بحسب مراتب دارای هر مرتبه ایست بعین همان مرتبه بدون کمال و نقصان. و اما بحسب مقام اعلی دارای تمام مراتب است بنحو اعلی و اشرف؛ زیرا که معطی شیء فاقد آن شیء نتواند بود. پس نفس مع بساطتها و وحدتها بحسب مقامها الاعلی بعین ذات خویش دارای کل مراتب مادون است. و در این ترقیات در قوس صعود و عروج است. و معلوم است که نفس مستکمله که قوای او بفعلیت منجر شده و واقع در قوس صعود است ثانیاً تنزل بسوی عالم ادنی و قویّت بروی محال است. و نفس در قوس نزول اگرچه با این نفس صعودی بوجهی متحدند ولی چون از فعلیت بسوی نقصان متحرک است که از لوازم تجلیات الهیه است لابد است از نزول بسوی ادنی المراتب که هیولای اولی است و نزول بسوی قویّت غیر از نزول پس از فعلیت است از این جهة است که اول جایز است و ثانی محال. چنانچه محی الدین عربی قدس سره در مثال نزولی و صعودی می گوید: اول مسمی است بغیب امکانی و ثانی

مسمی است بغیب محالی. بجهة آنکه آنچه در مثال نزولی است تنزل بسوی عالم جسمانی ممکن است از برای او. بخلاف مثال صعودی که رجوع آنچه در اوست بسوی عالم جسمانی محال است. و سرش همین است که امریکه از قوه به فعلیت رسید فعلیت از او سلب نشود، و ثانیاً قوه نگیرد. و از این مطلب تعبیر کنند عرفاً باینکه «لاتکرار فی التجلی». گرچه این عبارت غیر از این مطلب را هم شامل است. پس اینکه گویند عین ادريس است بنحو تناسخ نباشد. که ادريس انیت و وجود خود را خلع نموده بتعین الیاسی درآید. بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و متعین بتعین خویش در این نشأ جلوه و ظهور نماید. و آن جلوه و ظهور لازم نیست مشابه با آن صورت اولیه ادريسه باشد. بلکه بهر صورتیکه بخواند می تواند درآید. و این تجلی و ظهور را اظلال نامند. پس بحسب عین و حقیقت الیاس و ادريس یکت حقیقت باشند و از حیث تعین صوری مختلف و اثنین.

جبرئیل و میکائیل و عزرائیل یظهرون فی الان الواحد فی مائه الف مکان بصور شتی کلها قائمة بهم. و كذلك ارواح الکمل کما روی عن قضیب البان الموصلی «رحمه الله» انه کان تری فی زمان واحد فی مجالس متعددة مشتغلاً فی «کلّ منها بامر غیر ما» فی الآخر. و لما لم یسع هذا الحدیث او هام المتوغلین^(۱) فی الزمان و المكان تلقوه بالردّ و العناد، و حکموا علیه بالبطالان و الفساد. و اما الذین منحو التوفیق بالنسجة من هذا المضیق، فلما راوه متعالیات عن الزمان و المكان، علموا ان نسبة جميع الازمنة و الامکنه الیه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره فی کل زمان و کل مکان بای شأن شاء و بای صورة اراد.

تمثیل اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متکثرة متعددة مختلفة بالکبر و الصغر و الطول و القصر و الاستواء و الانحناء و التحدیب و التعقیر و غیر ذلک من الاختلافات، فلا شکک انها تکثر المرایا و اختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها و ان هذا التکثر غیر قادح فی وحدتها. و الظهور بحسب کل واحدة من تلک المرایا غیر مانع لها ان یظهر

لا بد است از واسطه که بتوسط وی از حق بخلاق رسیده مستفیض گردند و از آن وسائط در لسان شرع بملائکه تعبیر شده و چون فیوضات الهیه بر حسب قوایل مختلفه، مختلفه است، پس واسطه هر فیضی دون دیگری است و از این جهت از هر یک از آن وسائط با سمی غیر اسم دیگری تعبیر کنند چون جبرئیل و میکائیل و عزرائیل و امثال اینها. و گاه باشد از یک ملک با سماء متعدده، بعبارات مختلفه تعبیر کنند، چنانچه عقل اول را گاهی بروح و گاهی بنور و گاهی بلوح و گاهی بقلم و گاهی بام الکتاب تعبیر کرده اند.

لَمَّا كَانَ الْوَاجِبُ تَعَالَى عِنْدَ جَهْوَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ حَقِيقَةً مُوجُودَةً بِوُجُودِ خَاصِّ وَعِنْدَ شَيْخِهِمْ ^(۱) وَالْحُكَمَاءِ وَجُودًا خَاصًّا اِحْتِاجًا فِي اثْبَاتِ وَحِدَانِيَّتِهِ وَنَفْيِ الشَّرِيكَ عَنْهُ إِلَى حَاجِجٍ وَبِرَاهِينٍ، كَمَا أُورِدُوهَا فِي كِتَابِهِمْ . وَامَّا الصَّوْفِيَّةُ الْقَائِلُونَ بِوَحِدَةِ الْوُجُودِ . فَلَمَّا ظَهَرَ عِنْدَهُمْ أَنَّ حَقِيقَةَ الْوَاجِبِ [تَعَالَى] هُوَ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ لَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى تَوْحِيدِهِ وَنَفْيِ الشَّرِيكَ عَنْهُ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَهَّمَ اِثْنَيْنِيَّةٌ وَلَا تَعَدُّدٌ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِ تَعَيُّنٌ وَتَقْيِيدٌ، فَكُلُّ مَا يَشَاهِدُ وَيَتَخَيَّلُ أَوْ يُتَعَقَّلُ مِنَ الْمُتَعَدَّدِ فَهُوَ الْمَوْجُودُ أَوِ الْوُجُودُ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْمَطْلُوقِ نَعَمْ يَقَابِلُهُ الْعِلْمُ وَ«هُوْلِيسُ» بِشَيْءٍ .

مذهب حکمای اشراقیین و متکلمین در حقیقت واجب الوجود این است که ویرا ماهیتی است مجهول الکنه چنانچه ممکنات را ماهیات نیست معلومه. پس در نزد این دو طائفه وجود واجب الوجود زاید است بر ماهیت وی مانند ممکنات و فرق واجب با ممکن اینست که وجود واجب مقتضای ذات اوست و وجود ممکن مقتضای ذاتش نیست بلکه مقتضای غیر است که مبدء و علت اوست و چون تخلف مابالذات محال است پس وجود از برای ماهیتش واجب و ضروری الثبوت است. ولیکن خیلی غریب است که با وجود اینکه بالاتفاق گویند ماهیت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است ویرا طلبی و اقتضائی بوده باشد پس چگونه می تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیتش باشد. «اللهم الا ان یقال» که مرادشان از وجود مفهوم عامّ بدیهی

بجسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه ولله ^(١) المثل الأعلى بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة ^(٢) باستعداداتها ، فهو سبحانه في كل عين عين بحسبها من غير تكثير و تغيير في ذاته المقدسة ومن غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها كما عرفته في المثل المذكور في حديثه تعالى .

باید دانسته شود که جبرئیل حقیقی است کلیه ، یعنی موجود است بوجود سعه انبساطی که در لسان حکماء تعبیر کنند از او بعقل فعال و عقل فعال عقلی است محیط و کلی و متصرف در عوالم مادون خود که از آن جمله تمام عالم ناسوت و جسمانیست و از آنجا که معطی شیء فاقد شیء نیست دارای کلّ اشیاء مادون خود است ، بلکه او بمنزله روح است و این اشیاء بمنزله بدن و همه این موجودات مادون ظهورات و تجلیات و اظلال و انوار اویند و او راست اقتدار بر اینکه بهر صورتیکه بخواهد ظهور و جلوه نماید بحسب مناسباتیکه در مقامات مخصوصه متحقق شود چنانچه کراراً بصورت دحیه کلبی ظاهر و متصور شده از برای پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و وی حامل اسرار و علوم است که القا می کند بصور الفاظ بسوی انبیاء و یا القا می کند بصور معنویّه در قلوب اولیاء و سایر ارباب عقول ، و میکائیل ایضا ملکی است مانند جبرئیل متحقق بهمان حقیقت کلیه که حامل ارزاق خلّاق است و هر حقّی را بذی حق میرساند . و عزرائیل ملکی است که قابض ارواح است .

و تحقیق این است که حقائق این املاک همان عقول مجرد است که حکما قائلند، یا ظهورات الهیه که عرفا گویند. و چون فیوضات الهیه بعضی از آنها بلا توسط واسطه بقابلیات و قوایل می رسد و این عبارتست از آن وجه خاصی که هریک از موجودات را نسبت بحق ثابت و موجود است چنانچه در این روایت اشاره بدان شده که «لی مع الله وقت لایسعی فیه نبی مرسل ولا ملک مقرّب» و از این قبیل است احادیث قدسیه یعنی بلا توسط ملک فائض بر قلب بیغمیر صلی الله علیه و آله شده و بعض فیوضات الله را

(۱) خارج از متن + له

(۲) خارج از متن + فی

است که از او انتزاع شده حمل بر او می‌شود. و ماهیت باعتبار کونها فی الخارج که تعبیر از او بهیوت کنند مقتضی حمل این وجود باشد بروی.

و در نزد حکمای مشائین و صوفیه حقیقت واجب وجود محض است بلاماهیت یعنی فرد و حقیقت وجود بمفهوم عام بلیدی و حصص وی. و فرق مابین مشائین و صوفیه این است که مشائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذات می‌دانند و بنا بر این حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که میان است با سایر افراد بالذات، و وی وجودیست قائم بالذات مستغنی از علت و از این جهت است که او را واجب الوجود می‌گویند بخلاف وجودات ممکنه که قائم بغیرند و محتاج بعلت که اگر علتی نباشد آنها معدوم باشند. و صوفیه افراد وجود در نزد آنها حقائق متباینه نباشند بلکه تماما از سنخ واحد و اصل فاردند و فرق میانه واجب و ممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه فروعات، پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد. و عند التحقیق وجود را در نزد این طایفه یک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال و عکوس و نمایشات و حکایات و ظهورات وی باشند نه حقائق متاصله چنانچه توضیح خواهد شد. و چونکه در نزد اشراقیین و متاکلمین حقیقت واجب ماهیتی از ماهیات است و ماهیت فی حد ذاتها ابای از تکثر افراد ندارد پس تعدد واجب متصور باشد و از این جهت در اثبات وحدت وی محتاج بسوی دلیل و برهاند. و همچنین در نزد مشائین چون حقیقت واجب وجود خاص و فردی از افراد وجود مطلق است و افراد وجود متباین از یکدیگر پس حقیقت واجب ابای از تعدد ندارد یعنی تصور می‌توان کرد که معدودی از افراد وجود واجب باشند و لهذا این طایفه هم در توحید محتاج بسوی برهان و دلیلند چنانچه در کتب ایشان مذکور است و یکی از آن براهین برهان فرجه است که مستفاد از اخبار ائمه اطهار «صلوات الله علیهم اجمعین» است.

و بیانش اینکه اگر واجب الوجود متعدّد باشد لابد در وجوب وجود با هم شریکند و محتاجند بما به الامتیازی که بدان تعدّد وائنیست تحقیق پذیرد پس لازم آید که ذات

واجب مرکّب باشد از مابه الاشتراك و مابه الامتیاز، و ترکیب مستلزم امکان است، زیرا که هر مرکبی محتاج بسوی اجزاء است در وجود و مقتوم بدانها «هذا خلف» و شبهه این گونه که معروف و مشهور است وارد بر این برهان است.

و صورت آن شبهه این است که چه ضرر دارد دو واجب الواجب باشند متباین بتمام ذات که اشتراکی با هم نداشته باشند مگر در مفهوم وجوب وجود که عرضی است نسبت بآنها و منتزع از حاق ذات هر دو، پس ترکیب از مابه الامتیاز و مابه الاشتراك لازم نیاید، زیرا که مابه الاشتراك خارج از ذات هر دو است. و بنا بر مذهب متکلمین و مشائین جواب از این شبهه خیلی سخت و دشوار است و از جهت اینکه این گونه این شبهه را القا کرده و جوابی از او نداده مستحی شده است در نزد بعضی بافتخار الشیاطین.

و وجه اشکال در جواب این است که چون در نزد متکلمین و مشائین ممکن است از حقائق متباینه بجاهی متباینه مفهوم واحدی انتزاع کردن چنانچه از شمس و سراج که دو حقیقت مختلفند مفهوم ضوع که معنای واحد است انتزاع توان نمود و از این جهت از دو حقیقت واجب الوجود که هیچ اشتراکی در واقع ندارند مفهوم وجوب وجود را انتزاع می‌توان کرد و لهذا از جواب این شبهه عاجز مانده‌اند.

ولی تحقیق این است که مفهوم واحد از حقائق متباینه که هیچ اشتراکی در واقع با هم ندارند انتزاع نمی‌توان نمود پس هرگاه مفهوم واحدی از اشیاء متعدده انتزاع شود کشف از این کند که مابه الاشتراکی در ذات آن اشیاء متعدده موجود است پس از انتزاع مفهوم وجوب وجود از حاق حقیقت دو واجب الوجود لازم آید که مابه الاشتراك در ذات آن دو موجود باشد و مابه الاشتراك (که) در ذات موجود شد لابد است از مابه الامتیازی در ذات، پس لازم آید ترکیب در ذات و برهان تمام شود و شبهه جواب داده.

و اما در نزد صوفیه چون حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق است که عبارت از صرف وجود است و صرف شیء «لا یثنی ولا یتکرر». پس تعدّد در حقیقت واجب متصور نباشد، و این شبهه بهیچ وجه متوجه نگردد تا محتاج بجواب باشد چنانچه مصنف اشاره بدان خواهد کرد.

ثم انّ للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هو هو و^(۱) هي ليس بهذا الاعتبار نعمتا للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية.

بعد از آنکه دانسته شد حقیقت واجب الوجود وجود مطلق و صرف وجود است و صرف وجود عبارت است از وجود «من حیث هو هو» بدون ملاحظه امری غیر از حقیقت وی. و دانسته شد که «صرف الشیء لا یشئ ولا یتکرر». پس در حقیقت، واجب که عبارت از وجوب صرف است، واحد است با قطع نظر از اغیار و امور خارجه از وی. پس این وحدت زائد بر ذات وی نتواند بود؛ زیرا که با قطع نظر از جمیع امور خارجه از وی وحدت از برای او ثابت است. پس این وحدت عین ذات وی است. ولیکن باید دانسته شود که هرگاه وجود مطلق را «من حیث هو هو» ملاحظه کنند بدون ملاحظه وحدت و صرافت، او را هویت ساریه نامند. و اگر ملاحظه وحدت کنند، احدیت ذاتیه و مقام احدیت نامند، چنانچه مصنف قدس سره بیان کند.

ومنها ینشئ^(۲) الوحدة والکثرة المعلومتان للجمهور، اعنی العددیتین وهی اذا اعتبرت مع ثبوتها سمیت واحدية.

باید دانسته شود که وحدت بر دو قسم است: وحدت عددیه، و وحدت حقیقیه. اما وحدت عددیه عبارت است از چیزی که منشاء اعداد است و تمام مراتب اعداد متألف از وی است و از تکرر وی. و این وحدت منافات با کثرت ندارد، یعنی این وحدت در واحدی متحقق است که آن واحد ابایی از کثرت و انقسام ندارد چنانچه «عشرة» واحدی می توان گفت یعنی عشرة با اینکه واحد است یعنی یک عشرة است ده است. و این وحدت را وحدت عددیه گویند بجهت آنکه منشاء تألف اعداد است و در مقابل عدد ذکر شود یا در زمره عدد علی اختلاف. و وحدت حقیقیه متابی از کثرت و انقسام

(۱) حاشیه + و بهذا الاعتبار لیست نعمتا.

(۲) خارج از متن + ینفشی.

است، یعنی چیزی که واحد است باین وحدت باید بهیچوجه قبول تجزیه و انقسام نکند چون عقل و نفس و نقطه. و بعبارة اخرى این واحد را بسیط گویند یعنی «مالا جزء له». و این وحدت حقیقیه نیز بر دو قسم است وحدت حقّه حقیقیه و وحدت حقیقیه ظلیه. اما وحدت حقّه حقیقیه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده بر ذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب الوجود که علاوه بر آنکه منافی با کثرت نیست کثرت محقق وی است بطوریکه منافات با آنچه گفته شد در اوّل این بیان نداشته باشد و آن تنافی وحدت حقیقیه است با کثرت.

و تصویر این مطلب چنان است که در تعیین دانسته شد، یعنی همچنانکه تعیین عین وجود مطلق است و منافاة با هیچ تعیینی از تعینات ندارد یعنی با آنکه در حد ذات متعین است متجلی و ظاهر در جمیع تعینات است، همین طور ذات وجود مطلق با اینکه در حد ذات واحد است متجلی و ظاهر در تمام وحدات است. و بیان اوضح، همچنانکه ذات وجود مطلق متعین بذات خویش منشاء جمیع تعینات است و تمام تعینات اطوار و شئون آن تعیین مطلق است، همچنین ذات وجود مطلق که واحد بنفس ذات است منشاء جمیع وحدات است یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت اوست. و بعبارة اخرى وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی از وجودات را لازم آید در او ترکیب از وجدان و فقدان و مع ذلک از فقدان لازم آید محدودیت و از محدودیت برانگیخته گردد ماهیت، و لازم آید ترکیب از وجود و ماهیت. و ظاهر است که ترکیب با بساطت ذات و صرافت وجود و اطلاق وی منافست. پس بوحده دارای کل وجودات است. پس معلوم شد که در عین وحدت دارای کثرت است.

و اما وحدت حقیقیه ظلیه عبارت از فیض اوست که آن را فیض مقدس و نفس ربّانی و حق مخلوق به و وجود منبسط و امثال اینها نامند. و ظاهر است که ظلّ شیء برشاکله همان شیء است یعنی همان نحو وحدتی که جامع کثرت بود در وجود مطلق بنحو اصالت در فیض او متحقق است بنحو تبعیت و ظاهیت پس ظلّ او همچون او با

وحدت ذات جامع کثرت است وچنانچه دراصل دانسته باشد که کثرت محقق وحدت بود در فرع همچنین است. وچنانچه وحدت عددی که در مقابل احدیت ذاتیه ذکر شود ناشی از احدیت ذاتیه است همچنین است کثرت و هر دو ثابت شوند در مقام واحدیت چنانچه مصنف ذکر کرده.

قوله وهي اذا اعتبر السخ بدانکه ذات وجود مطلق را هرگاه ملاحظه کنی «من حیث هی هی» او را هویت ساریه گویند باعتبار سریانش در اشیاء، واحدیت ذاتیه نامند، باعتبار صرافت و بساطت ذات بطوریکه مفهوم زایدی در او اعتبار نشود بلکه نفس ذات ملحوظ باشد و او را واحدیت نامند، باعتبار صدق مفاهیم اسماء و صفات که من حیث المفهومیه مغایر با ذاتند و من حیث الوجود عین وی و او را احدیت نامند نه احدیت ذاتیه در مقابل این واحدیت یعنی این احدیت در مقابل واحدیت است هرگاه ملاحظه شود با انتفاء جمیع اعتبارات زایده بر ذات حتی مفاهیم اسماء و صفات و فرق میان این احدیت و احدیت ذاتیه این است که این احدیت اخذ وجود است بشرط لایعنی بشرط عدم اعتبارات زایده بر ذات واحدیت ذاتیه اخذ وجود است لا بشرط یعنی لا بشرط اعتبارات زایده بر ذات «فا فرق بینهما لکی لا یختلط علیک الامر فی بعض البیانات».

القول الکلی فی صفاته سبحانه. ذهب الاشاعرة الى ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو عالم بعلم، قادر بقدره، مرید بارادة. وعلى هذا القياس. وذهب الحكماء الى ان صفاته سبحانه عین ذاته، لا بمعنى ان هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة، بل بمعنى ان ذاته تعالى یترتب علیه ما یترتب علی ذات وصفة معاً. مثلاً ذاتک لیست كافية فی انکشاف الاشياء علیک بل تحتاج فی ذلک الى صفة العلم التي تقوم (۱) علیک (۲)، بخلاف ذاته تعالى فانه لا یحتاج فی انکشاف الاشياء وظهورها علیه الى صفة

(۱) خارج از متن + يقوم.

(۲) ن. ل. + بک.

تقوم به، بل المفهومات (۱) باسرها منکشفه (۲) علیه لاجل ذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم. وكذا الحال في القدرة. فان ذاته مؤثرة بنفسها، لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا، فهي بهذا الاعتبار قدرة. وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة، متغايرة بالاعتبار والمفهوم.

اشاعره که عبارت از اتباع شیخ ابوالحسن اشعری اند قائلند باینکه ذات حق متصف است بصفات ثبوتیه ثمانیه از قبیل علم و قدرت و حیات و اراده و کلام و سمع و بصر. و این صفات را اموری دانند زائد بر ذات مانند سواد نسبت بجسم یعنی چنانچه جسم موصوف است بصفه سواد و سواد امری است زائد بر نفس جسمیت، همچنین واجب الوجود متصف است بصفات کمال، و آن صفات اموری هستند زاید بر نفس ذات وی و بملاحظه اینکه لازم نیاید بودن واجب الوجود محلّ از برای حوادث این صفات زائده را قدیم دانند، و لهذا معتزله که اتباع واصل این عطا بوده اند الزام کرده اند اشاعره را بقول بقدماء ثمانیه یا تسعه که منافی با توحید است. و خودشان یعنی معتزله در صفات واجب قائل شده اند به نیابت، یعنی ذات واجب الوجود نائب است از صفات، یعنی آثاریکه بر غیر واجب الوجود مترتب شود بتوسط صفات، بر ذات واجب الوجود، مترتب شود بدون توسط صفات. و از این جهت است که در صفات واجب گویند: «خذ الغایات ودع المبادی».

یعنی مثلاً هرگاه گوئی واجب الوجود رحیم است مقصود اثبات صفت رحمت نیست از برای او که بمعنی رقت قلب است زیرا که منافی با وجوب وجود است، بلکه مراد اثبات اثر و غایت رحمت است، یعنی معامله می کند با عباد نوع معامله رحیم با مرحوم از عنایات و الطاف نسبت باو. و مثل علم که مقصود از او اثبات صورت ذهنیه نیست از برای واجب الوجود بلکه اثبات اثر اوست که انکشاف اشیاء است در نزد واجب الوجود. و هكذا فی سایر الصفات. و مصنف در بیان اقوال معتزله را اسم نبرده و مذهبشان را که فی الحقیقه نفي صفات است از ذات واجب الوجود نسبت بحکماء داده و اگر بخواهیم این

(۱) خارج از متن + المعلومات.

(۲) خارج از متن + مکشوفة.

نسبت را تصحیح کنیم و مطلب را بمذهب حکما تأویل نمائیم مذهب معتزله متروک نخواهد ماند.

و تحقیق مذهب حکما این است که نفی صفات از حق نکنند و ذات را نایب از صفات ندانند بلکه صفات کمالیه را تماماً برای ذات ثابت کنند ولی زاید بر ذات وی ندانند بلکه گویند ذات او عین حقیقت کل صفات است بوحده و بساطت، نه بنحو ترکیب. یعنی کلمه علم و کلمه قدرت و کلمه حیوة و کذا فی سائر الصفات. و در این باب متمسکند بادلله که بدان عینیت صفات را از برای ذات ثابت کنند و این مذهب با مذهب صوفیه که مصنف ذکر خواهد کرد از این جهت چندان فرقی ندارد. و راه تصویر این مذهب این است که ذات حق را مع بساطته و وحدته چون ملاحظه کنیم با قطع نظر از همه چیز دارای صفات یابیم. پس آن صفات خارج از ذات وی نباشد یعنی مفاهیم صفات از ذات بحت انتزاع شوند و واضح است که ذات واحده مصداق مفاهیم متعدده بجهة واحده تواند بود مانند شخص انسانی مثلاً که هم معلوم است از برای حق هم مقدور یعنی بقدرت و اختیار ایجاد شده و نتواند گفت که در او جهتی است که بآن جهة معلوم است و جهتی دیگر که در او جهة مقدور و آلا علم و قدرت عموم نخواهد داشت؛ زیرا که آن جهتی که معلوم است غیر مقدور خواهد بود و آن جهتی که مقدور است غیر معلوم. پس معلوم شد که مفاهیم متعدده را از ذات واحده انتزاع توان نمود. پس ذات حق با بساطت و وحدت منشاء مفاهیم صفات کمال است. پس در او جهتی نباشد که بدان جهة عالم بود، و جهتی که بدان جهة قادر. بلکه ذاتش بنفسها علم و قدرت است. پس حکما نفی صفات نکرده و ذات را نایب از صفات ندانسته اند. که اگر چنان بودی، اطلاق صفات بدو نکردندی مگر بمجاز، و باین علیحده عنوان نکردندی از برای صفات. و اما الصوفیه، فذهبوا الى ان صفاته سبحانه و تعالی عین ذاته بحسب (۱) الوجود

و غیرها بحسب التعقل. قال الشيخ العربی ره: قوم ذهبوا الى نفی الصفات عنه تعالی، و ذوق الانبياء و الاولیاء يشهد بخلافه. و قوم اثبتوها و حکموا بغيرتها للذات حق المغایرة، و ذلک کفر محض و شرک بحت. و قال بعضهم (قدس الله اسرارهم). من صار الى اثبات الذات و لم یثبت الصفات، کان جاهلاً مبتدعاً. و من صار الى اثبات صفات مغایرة للذات حق المغایرة، فهو ثنوی کافر و مع کفره جاهل. و قال ایضاً ذواتنا ناقصة و انما تکملها الصفات. فامّا ذات الله سبحانه و تعالی فهي كاملة لا تحتاج فی شیء الى شیء. اذ کل ما (۱) يحتاج فی شیء الى شیء، فهو ناقص. و النقصان لا یلیق بالواجب تعالی. فذاته [تعالی] كافية للکل « فی الکل ». فهي بالنسبة الى المعلومات علم و بالنسبة الى المقدورات قدرة و بالنسبة الى المرادات ارادة. و هي واحدة لیس فیها اثنیة بوجه من الوجوه.

فرق مابین مذهب حکما و مذهب صوفیه این است که حکما مغایرت ذات و صفات را « باعتبار و المفهوم » دانند. چنانچه مصنف ذکر کرده. و این مبتنی بر آن است که ذات مصداق از برای صفات باشد بذاته « لا باعتبار امر زائد علیها » نه اینکه صفات مترتب بر ذات شود و ذات نایب متاب از صفات باشد. پس ذات باعتبار اینکه منکشف است اشیاء در نزد او عالم است و باعتبار اینکه مابه الانکشاف نفس ذات اوست علم است و باعتبار اینکه اشیاء فائض است از او و علم و اراده قادر است و باعتبار اینکه مابه الایجاد و الافاضة نفس ذات اوست قدرت و « هکذا فی باقی الصفات ». پس فرق مابین ذات و صفات اعتباری است.

و اما مذهب صوفیه این است که مغایرت ذات و صفات بحسب تعقل است یعنی همچنانکه مفهوما متغایرند مصداقاً هم متغایرند زیرا که صفات را تعینات ذات حق دانند و تعینات را عبارت از نسب و اضافات شمارند پس ذات با تعینی از تعینات

غیر از ذات است با تعیین دیگر ولی این تعینات بحسب تعقل است نه بحسب خارج . ولی آنچه بنظر می رسد این است که مذهب حکما را با صوفیه فرقی نباشد زیرا که مغایرت ذات و صفات بنابر مذهب حکما که باعتبار مفهوم است چون مفاهیم امور معقوله اند بین آنها ایضا بحسب تعقل است و در نزد هر دو طایفه مسلم است که حقیقت ذات بحسب خارج موصوف است بوحده و بساطت و تکثر در او هیچوجه نیست حتی باعتبار صفات و در این هم متفقند که تغایر بحسب امور عقلیه و مفاهیم اعتباریه است . و این فرقی که مصنف بیان می کند چنان می نماید که بجز تغییر الفاظ چیزی در آن نباشد .

[القول (۱) فی علمه سبحانه] اطبق الکلم علی اثبات علمه سبحانه الا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لایعناء بهم . و لما کان المتکلمون یثبتون صفات زائدة (علی ذاته) لم یشكل علیهم الامر فی تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة علیه . و اما الحكماء فلما لم یثبتوها اضطرب کلامهم فی هذا المقام .

چون متکلمین علم را زائد بر ذات حق دانند ، در باب مطابقت او با امور کثیره ، یعنی معلومات اشکالی بر آنها وارد نیاید ؛ زیرا که چون علم باید مطابق با معلوم باشد و الاعلام آن معلوم نخواهد بود . و مطابقت ذات حق که واحد من جمیع الجهات است با اشیاء کثیره خیلی بعید از نظر است .

ولیکن هرگاه عین ذات نباشد یعنی صفت زائده بوده باشد ، تصور مطابقت او با امور کثیره استبعادی ندارد اگرچه از جهاتی مستلزم اشکالات است . از جمله اشکالات یکی اینکه لازم آید ذات حق محل از برای کثرت باشد ، هرگاه قائل شوند باینکه آن علم قائم بذات اوست . و لابد چون صفت است باید قائم بغیر باشد . و اگر حادث باشد لازم آید محلیت آن از برای حوادث . و اگر قدیم باشد ، لازم آید تعدد قدماء که ذات حق را قدیم و صفات را هم قدیم دانند . و لازم آید که ذات بنفسها خالی از علم باشد و ناقص و مستکمل بالغیر . و لازم آید اتحاد فاعل و قابل ، و اینها همه باطل است .

وحاصل هما (۱) قاله الشیخ فی الاشارات ، ان الاول لما عقل ذاته بذاته ، وکان ذاته علة للكثرة « لزمه تعقل الكثرة » بسبب تعقله لذاته بذاته . فتعقله للكثرة لازم معلول له . فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته و لوازمه مترتبة عليه ترتب المعلومات « علی علمه » . فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست متقومة بها ولا بغیرها ، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلومات لابنائی وحدة علمها الملزومة ابانها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فی ذات العلة او مبائة له . فاذن تقرّر الكثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره . والحاصل ان واجب الوجود واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه .

چونکه معلول از لوازم ذات علت است و انفکاک بینها ممنوع . پس در هر جا که علت متحقق شود معلول باو یست ، چه در خارج وجه در ذهن که در محل خود محقق و مبین است که علیت و معلولیت در ماهیات تحقق پذیر نباشد نه بالذات نه باعتبار الوجود . « الا تبعاً و بالعرض » ، بلکه علیت و معلولیت مخصوص است بمراتب وجود و معلول امری مبائن با علت نیست بلکه شافی از شئون وی و طوری از اطوار اوست . و بعبارة اخرى وجه یا ظل یا عکس اوست . و سابقا دانسته شد که نسبت وجه بذی الوجه نسبت معنای حرفی است بمعنای اسمی ، یعنی غیر مستقل در ملاحظیت و مفهومیت است . پس اکتفاء حقیقت وجه بملاحظه ذی الوجه است و غفلت از وجه « بما هو هو ، الا تبعاً و بالعرض » . و هرگاه ملاحظه وجه شود مستقلاً از حقیقت وجهیت منسلخ گردد . و بعد تمهید ذلک ظاهراًست بکمال ظهور که ملاحظه و مشاهده علت ، مستلزم مشاهده معلول است بالتبع و بالعرض ، و از این جهت گفته اند . علم تام بعلت تامه مستلزم است علم بمعلول را بخصوصه . و هرگاه این اصل کلی معلوم شد ، خواهی دانست که واجب الوجود بملاحظه تجرد ذاتش ، و اینکه هر مجردی عالم بذات خویش است و ذات واجب الوجود علت کل اشیاء است . پس از عالمیتش بذات خود لازم آید عالمیتش بکل اشیاء .

و این است معنی عبارت شیخ الی قوله بسبب تعقله لذاته .

وبعد ذلک ، باید دانسته شود که این نحو از علم که علم باشیاء و معلولات واجب الوجود است چون از قبیل لوازم ذات اوست ، از جهة آنکه از لوازم علم بذات اوست ، و علم بذات او عین ذات اوست پس این صور معلومه معلول خواهند بود از برای ذات او . و چون صدور کثیر از ذات واحده من جمیع الجهات ممتنع است پس باید مترتب باشند بترتیب سببی مسببی بر حسب ترتیب معلومات . پس چنانچه عقل اول متقدم است بحسب وجود بر سایر معلولات علم او باوهم متقدم است بر سایر علوم . و این است معنی عبارت شیخ از قوله « فتعقله سبحانه » الی قوله « ترتب المعلولات علی علمها » .

وبعد ذلک باید دانسته شود که علم حق بنا بر این تحقیق که صور زائده بر ذات اوست و معلول وی متأخر است از ذات او بز نحو تأخر معلول از علت . پس داخل در قوام ذات وی نباشد . و ظاهر است که تکثیر لوازم و معلولات منافاتی با وحدت ذات حق ندارد ، خواه آن لوازم و معلولات باعتبار صفتیت متقرر در ذات باشند ، یا میان از وی . پس احتیاج ذات و استکمال وی از غیر لازم نیاید . و این است معنی کلام شیخ از قوله « فهی متأخرة الی آخر » .

و اعترض علیه الشارح المحقق بانه لاشک فی ان القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا .

مقصود شارح محقق از این ایراد این است که هرگاه علم حق باشیاء بصور مرتسمه باشد و بصور مرتسمه خارج از ذات وی ، و چون صفتند از برای او باید قائم بذات او باشند ، ظاهر است که معلول از برای غیر ذات او نتواند بود ، زیرا که احتیاج بسوی غیر در کمالی از کمالات منافی باوجوب وجود است . پس لازم آید که ذات حق من جهة واحده هم فاعل آن صور باشد و هم قابل و این ممتنع است ، بجهة اینکه نسبت فعل بسوی فاعل بالوجوب است ، و بسوی قابل بالامکان . و تعبارة اخرى معطی شیء فاقد شیء نتواند بود . بلکه واجد اوست و قابل شیء لابد باید فاقد باشد آن شیء را و وجدان و فقدان ممتنع الاجتماع است در ذات

واحد من جهة واحده . و جواب این ایراد این است که قبول برد و قسم است یکی قبول بمعنی انفعال و تأثر ، و ظاهر است که قبول باین معنی با فعل جمع نشود ، و دیگری قبول بمعنای مطلق موصوفیت مثل اتصاف اربعة بزوجیت ، و ماهیات بلوازم خویش ، و علم نسبت بواجب الوجود از این قبیل است . پس همچنانکه اربعة هم مقتضی زوجیت است و هم متصیف بدان و استحاله ندارد ، واجب الوجود نیز هم مقتضی صور علمیه است ، هم متصیف بدانها ، و استحاله ندارد . و آنچه شارح گمان کرده و مستحیل دانسته قابلیت بمعنی انفعال و تأثر است .

و قول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية .

یعنی لازم آید که واجب الوجود متصیف بصفات حقیقیه باشد مغایر با ذات او . و این فقره بر فرض حدوث مستلزم محلیت اوست از برای حوادث و بر فرض قدم مستلزم تعدد قلماء ، و احتیاج واجب بسوی غیر در علم که یکی از کمالات اوست .

و قول بكون محسلا للمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلک علوا کبیرا .

وجه فساد این فقره لزوم کثرت است در ذات او ، و ایضا اتحاد فاعل و قابل . و قول بان معلوله الاول غیر مباین لذاته .

یعنی معلوم اول بنا بر این فرض علم بعقل اول است و این صورت هائیه معلول اول خواهد بود که میان با ذات حق نیست . بلکه صفت از برای اوست و مرتسم در ذات او . و حال آنکه معلولیت مستلزم بینوینیت است .

فانه (۱) تعالى لا يوجد شيئا ممّا يباینه بذاته بل بتوسط الامور الحاله فيه الى غير ذلک ممّا يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذواتها (۲) .

یعنی لازم آید که حق تعالی بذاته علت از برای چیزی نباشد ، بلکه تمام معلولات

(۱) ن. ل. و بانه .

(۲) خارج از متن . بذاتها .

وی صادر شوند از او بتوسط صور علمیه که مرتسمند در ذات او، و بنابر آنچه خواجه رحمة الله علیه می فرماید ان توالی فاسده و غیر از آنها بر مذهب شیخ وارد است. و حال آنکه مخالف است با ظاهر کلام حکماء بجهت اینکه حکما قائلند که حق تعالی عالم را ایجاد کرده بتوسط عقل اول که مبائن با ذات اوست.

و المشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك الحلات حذرا من التزام هذه المعاني. ثم اشار الى ما هو الحق عنده. وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته [لذاته] الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو، فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو.

بعضی از قدماء قائلند باینکه واجب الوجود را علم نیست مطلقا، نه بذات خود و نه بمعلولات. و بعضی قائلند که علم دارد بذات خود و بمعلولات ندارد. و بعضی دیگر قائلند بعکس این. و همه قائلند بنی علم فی الجملة از ذات او. و افلاطون قائل است باینکه علم واجب بما عداى خود بصور مفارقة و مسئل نوریّه ایست که قائمند با نفسها و مبائنند با ذات حق. و مشائین قائلند باتحاد عاقل و عقل و معقول. و مصنف می گوید که « انما ارتكبوا تلك الحلات » یعنی طوائف ثلاثه از قدماء قائل باین اقوال شده اند، « حذرا من التزام هذه المعاني » یعنی بجهت فرار از ان توالی فاسده که بر قول شیخ وارد می آمد.

و اعتبر من نفسك انك تعقل شيئا « بصورة تتصورها او تستحضرها » فهمی صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك^(۱) ومع ذلك فانك لاتعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصورة فيك، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط، او على سبيل التركيب. و اذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك « بهذه الحال » فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه؟

(۱) خارج از متن + وهو العقل الفعال.

ولا تظن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها. فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل [لها] وانما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك ايها. فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك. و معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه. فهو عاقل ايها من غير ان تكون هي حالة فيه.

بیانش اینست که علم نفس ناطقه نسبت بمعلوماتش مطلقاً بر دو قسم است علم حصولی و علم حضوری اما علم حصولی بحصول صور اشیاء است در نزد وی مثل علم بانسان و فرس و بقرو سایر ماهیات و صور آنها عبارت از نفس مایهاتشان است که موجود شوند بوجود ذهنی و خود آن صور معلومات بالذاتند یعنی بدون واسطه صورت دیگر و اشیاء خارجیّه معلوماتند بواسطه این صور پس معلوم بالعرضه نه بالذات. و اما علم حضوری عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت چون علم نفس ناطقه بخودش که بحضور ذاتش است در نزد خویش و مراد از حضور سلب غیبیت و خفاست و معلوم است که خودش از خودش غایب نیست. و همچنین علم نفس ناطقه بصور حاصله در وی حضوری است زیرا که اگر حضوری نباشد لازم آید تضاعف صور و عدم تناهی و هر دو باطل است. و باید دانسته شود که ادراک حواس ظاهره و باطنه و ترتیب قیاس و سایر مقدمات علل فاعلیّه نیستند برای صور علمیه بلکه نفس را اعداد کنند از برای قبول این صور و پس از حصول تهیّو و قابلیت صور علمیه فائض شوند از مبدا فیاض بسوی نفس ناطقه. پس حصول این صور نسبت بنفس ناطقه بمعلوماتشان است از برای نفس بمشارکت مبدا فیاض. پس باوجود اینکه نفس مستقل در صدور آنها نیست در ادراک آنها محتاج بصور زائده نیست، بلکه بحضور نفس ذاتشان علم بآنها حاصل است پس اگر شیء که مستقل باشد در صدور صور بخواند عالم بآن صور باشد

بمحضور نفس ذات آن صور عالم بآنها خواهد بود بدون استیناف صوری و این است معنی قول خواجه «فهی صَادرة عنک لا بانفرادک مطلقاً بل بمشارکة مامن غیرک ومع ذالک فانت لاتعقل تلک الصّورة بغيرها بل کما تعقل ذالک الشّیء بها تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان تتضاعف الصّور فیک بل انما تتضاعف اعتباراتک المتعلّقة بذاتک وبتلک الصّورة اوعلى سبیل التّרכیب».

و معنی این فقره آخر این است که نفس در علمش بذات خود صاحب سه اعتبار است: که یکی از آن اعتبارات عالم است. و یکی معلوم و بدیگری علم، یعنی باعتبار اینکه مجردی است که «حضر عنده مجرد» عالم است، و باعتبار اینکه محضور مجردی است در نزد مجردی علم است، و همچنین در علمش بصور، چون با خود نفس «بضرب من الاتحاد» متحدند. نفس نسبت بآنها باعتباری عالم است و باعتباری (۱) معلوم و باعتباری نفس علم.

«واذا تقدّم» هذا فاقول: قد علمت انّ الاول عاقل لذاته من غیر تغایر بین ذاته و بین عقله لذاته فی الوجود الا باعتبار (۲) الاعتبارین.

بدانکه در محل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است از ماده و از لواحق ماده، بلکه وجود محض است «بلا ماهیة». و همچنین ثابت شده است که «کلُّ مجرد عاقل لذاته». پس واجب الوجود عاقل است مرادات خویش را و این تعقل ثابت است از برای اود در مقام ذات یعنی هرگاه ذات را بدون ملاحظه اغیار اعتبار کنیم اورا عالم بذات خویش یابیم پس فرقی و تغایری مابین ذاتش و علمش بذاتش نباشد بحسب خارج اگرچه متغایرند در اعتبار معتبرین چنانچه سابقا اشاره بدان شد که باعتبار «کونه مجرداً حاضر عند مجرد قائم بذاته معلوم». و باعتبار «کونه مجرداً قائماً بذاته حاضر عنده مجرد عالم» و باعتبار «کونه محصور مجرد عند مجرد قائم بذاته علم».

(۱) خارج از متن + باعتبار آنها.

(۲) خارج از متن + فی اعتبار.

وحکمت بانّ عقله لذاته علّة لعقله المعلول الاول.

باید دانسته شود که علم تام بعلمت تامه مستلزم است علم بخصوصیت معلول را. و این عبارت ماثور است از متقدمین از حکما و بسیاری از متأخرین در بیانش عاجز ند. چنانچه گویند مراد از علم تام بعلمت آنست که علم بجمع جهات علت باشد از علل و معلولات و ملزومات و لوازم و صفات و احوال و چون چنین باشد علم بمعلول نیز مندرج در علم بعلمت باشد کما لایخفی. و از این جهة است که علم تام بعلمت را گویند مستلزم علم بمعلول است. و غافلند از اینکه مراد از استلزام این نحو از استلزام که استلزام کلّی مر جزء را باشد نباشد، بلکه مراد از استلزام انتقال از علم بعلمت است بسوی علم بمعلول نه اشمال بروی. و فهم این مطلب موقوف است بردانستن نسبت میان علت و معلول و اینکه معلول از لوازم ذات علت است خارجاً و ذهنیاً. چنانچه متذکر باشی از بیانات سابقه دانسته که نسبت بعلمت نسبت معنای حرفیست بسوی معنای اسمی پس چنانچه معنای حرفی به تبعیت معنای اسمی ملحوظ شود معلول هم بتبعیت علت ملحوظ گردد.

گفته نشود که معلول را مستقلاً می توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون استقلال ملحوظ کسی نشود.

زیرا که جواب گوئیم از اینکه ما گفتیم معنای حرفی بتبعیت معنای اسمی ملحوظ است و معلول بتبعیت علت لازم نیاید که نظر بسوی آنها بالاستقلال ممکن نباشد بلکه همچنانکه معلول مستقلاً ملحوظ گردد معنای حرفی نیز مستقلاً ملحوظ شود و در این هنگام از حقیقت خود منسلخ باشد چنانچه صورت مرآتیه که آلت رؤیت غیر است و باید بتبعیت غیر مرئی شود ممکن است مستقلاً مرئی شود و در این هنگام از مرآتیت که بر نحو آلیت است منسلخ شده خود مرئی باشد. «واذا عرفت ذلک فاعلم» که هرگاه علم بعلمت من حیث هی علّة حاصل باشد لابد معلول به تبعیت وی معلوم گردد و این است مراد حکما از اینکه علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول را پس واجب الوجود که علت عقل اول است و علم بذات خویش دارد لازم آید که علم بعقل اول داشته باشد.

واذا حکمت بكون العلتین اعنی ذاته وعقله لذاته شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر فاحکم بكون المعلولین ایضا اعنی «المعلول الاول والعقل الاول له» شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر یقتضی کون احدهما مبائنا للاول والثانی مقررًا فیہ .

از بیانات سابقه معلوم شد که ذات واجب الوجود عین علمش است مرزانش را وایضا دانسته شد که چنانچه ذاتش علت است از برای عقل اول همچنین علمش بذاتش علت است از برای علمش بعقل اول واتحاد علتین یعنی ذاتش و علمش بذات بالذات مقتضی اتحاد معلولین یعنی عقل اول و علم حق بعقل اولست بالذات زیرا که از واحد من جمیع الجهات صدور کثیر ممتنع است «کما حقیق فی محله». پس ثابت شد که علم واجب الوجود بمعلول اول بصورت مرتسمه در ذات او نیست بلکه بصورت قائمه بالذات است که عین معلول اول است .

و کما حکمت بكون التغایر فی العلتین اعتباریًا محضًا فاحکم بکونه فی المعلولین ایضا كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول ایّاه من غیر احتیاج الی صورة مستانفة مستفاضه تحل فی ذات الاول تعالی عن ذلك .

دانسته شد سابقا که ذات واجب الوجود باعتباری عالم است و باعتباری معلوم و باعتباری علم و همچنین معلول اول باعتباری علم است و باعتباری معلوم .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل^(۱) ما ليس بمعلولات لها بمحصل صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب . ولا موجود الا وهو معلول للاول^(۲) الواجب كانت صور جمیع الموجودات الكلية والجزئية علی ما هی علیه فی الوجود حاصلة فیها «ضرورة ان العلم بالعلة یتلزم العلم بالمعلول» . والاول الواجب یعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غیرها، بل باعیان^(۳) تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود علی ما هو علیه . فاذا لا یعزب عنه مثقال ذرة من غیر لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه .

(۱) خارج از متن + تعقلنا .

(۲) خارج از متن + له تعالی .

(۳) خارج از متن + باعتبار .

حاصل مطلب این است که واجب الوجود بنا بر تحقیق سابق عام است بذات خود بحضور ذات «لدى الذات» و عالم است بعقول مجرده بحضور نفس آن عقول . و چون آن عقول عالماند بمعلولات خودشان بر نحو علم واجب بداتها ، یعنی از جهة علمشان بخودشان که علتند و علم بعلت مستلزم است علم بمعلولات را و همچنین عالماند بغير معلولات خود حتی واجب الوجود باعتبار اینکه واجب الوجود علت کل موجودات ممکنه است و علم بعلت مستلزم است علم بمعلول را لازم آید که هر یک از عقول مجرده عالم باشند بتمام موجودات و علمشان نسبت بغير معلولاتشان بنحو حضور صورت نه بنند، پس لابد باید بحصول صور آنها باشد در نزد این عقول مجرده و واجب الوجود چون بنحو حضور عالم است بهر یک از این عقول مجرده بحضور نفس ذاتشان لازم آید که صور حاصله در آنها نیز حاضر باشد در نزد واجب . پس علم واجب بدان صور هم بحضور نفس آن صور باشد . پس هیچ چیز از کلیات و جزئیات نباشد که معلوم حق نباشد «ولایغرب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء» . و آن محالاتیکه بر قول شیخ و سایر قدماء از قبیل افلاطون و اتباع اشراقیین و غیرهم وارد می آمد وارد نیاید .

و اورد علیه بعض شارحی فصوص الحکم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقه بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه و تعالی قبل وجودها . فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عین وجودها .

چونکه علم حق سابق است بر اشیاء یعنی ایجاد کرده است اشیاء را «عن علم و قدرة» . پس هر چه موجود است از ممکنات باید معلوم باشد از برای حق قبل الوجود، و هرگاه علم حق عین عقول مجرده باشد ، لازم آید که اینها مسبوق بعلم نباشد، یعنی حق اینها را ایجاد کرده باشد «لا عن علم» و این ظاهر البطلان است .

و ایضا یمطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلی الفعلی المتعلق بالكلیات کلیًا وبالجزئیات^(۱) ایضا کلیًا السابق علی وجود الاشیاء .

(۱) خارج از متن + والجزئیات .

عناية در نظر حکما عبارت است از علم ازلیّ فعلی، یعنی علمی که علت وجود معلوم باشد، در مقابل علم انفعالی که معلول است از برای معلوم که متعلق است بکلیات و بجزئیات بر نحو کلیّ و سابق است بر وجود اشياء و هرگاه علم عین وجود عقول باشد عنایت باین معنی باطل و مفقود باشد.

وایضا یلزم احتیاج ذاته (۱) فی اشرف صفاته الی ما هو غیر (۲) صادر عنه [فانه اذا كان علمه ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته فی الجواهر العقلية یلزم احتیاجه تعالی فی العلم به اليها تعالی عن ذلك علواً کبیراً].

چون واجب الوجود غنیّ مطلق است و در جمیع جهات بی نیاز از غیر خود و آلا واجب الوجود نباشد؛ زیرا که احتیاج منافی باوجوب وجود است و مستلزم امکان و ثابت شده است که واجب الوجود بالذات واجب است من جمیع الجهات. پس همچنانکه وجودش واجب است صفات کمالیه اش نیز باید واجب باشد و هرگاه علمش عین عقول مجرّده باشد لازم آید که در اشرف صفات و اعلاّی کمالات محتاج بسوی معلومات خویش باشد «وقد ظهر بطلانه».

والحقّ عندی انّ من انصف من نفسه علم انّ الذی ابداع الاشياء و اوجدها من العدم الی الوجود سواء كان العدم زمانیاً او غیر زمانیّ یعلم تلك الاشياء بحقیقها و صورها السلازمة لها الذّهنیّة والخارجیّة قبل ایجاده ایاها و آلا لا یمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غیر وجودها.

چون واجب الوجود از کتم عدم و «لا من شیء» ایجاد فرموده است اشياء را یعنی اعطاء وجود کرده است بماهیات آنها و «معطى الشئ لیس فاقد» بلکه واجد است

(۱) خارج از متن + تعالی.

(۲) ن. ل. غیره.

مر او را زیرا که اگر واجد و دارا نباشد او را مستحیل است ایجاد و ایلا د وی. و چون وجدان واجب الوجود اشياء را بنحو کثرت و تمایز منافی با وحدت و بساطت اوست پس وجدان وی مر آنها را بعین ذات خودش باشد و چون عالم است بذات خویش «کما ثبت» پس عالمست باشیاء قبل الاشياء باعتبار سبق ذاتش بر اشياء؛ زیرا که ذاتش عین علم بدانهاست. پس معلوم شد که علم باشیاء ممکنه موجوده سابق است بر وجودشان. و هرگاه ثابت شد سبق علم بر آنها ظاهر است مغایرت علم با آنها. پس معلوم شد که علم حق باشیاء عین عقول مجرّده نباشد.

والقول باستحالة ان یکون ذاته وعلمه الذی هو عین ذاته محسّلاً للامور المتکثرة انما یصحّ اذا کانت غیره تعالی کما عند المحجوبین عن الحقّ و اما اذا کانت عینه من حیث الوجود والحقیقة و غیره باعتبار التقيّد والتعیّن فلا یلزم ذلك. و فی الحقیقة لیس حالاً ولا محسّلاً بل شیء واحد یظهر بالحلیّة تارة وبالحالیّة اخرى.

این کلام اشاره است بسوی دفع اشکالی که وارد آید بر قول باتّحاد علم حق باشیاء با ذات حق. و اشکال این است که چون علم عین ذات اوست و ذات او واحد و بسیط، معقول نباشد در علم تکثّر و تعدّد بحسب معلومات متکثرة. و جوابش این است بنابر آنچه مصنف ذکر کرده که امتناع بودن علم محلّ از برای کثرت متوجه است بنابر طریقه محجوبین از مشاهده نور حق در مرایای ممکنات. چونکه ممکنات را مباین با ذات حق دانند. و اما بنابر طریقه صوفیه که ممکنات را باعتباری غیر حق دانند و باعتباری عین حق. یعنی باعتبار وجود و حقیقت و کنه عین ذات حق دانند ولی باعتبار تعیّن و تقيّد غیر حق. پس استحاله ندارد که ذات حق در عین وحدت دارای کثرت باشد. و این است مراد از مشاهده کثرت در وحدت و فی الحقیقه حالّ و محلی نباشد بلکه یک ذات بحت است که تارة ظاهر شده است بمحلیت و تارة بحالیّت «فهو الكلّ فی وحدة».

زیادة تحقیق: اذا علم الاول سبحانه تعالی ذاته بذاته فهو باعتبار انّه یعلم و یُعلم یکون عالماً ومعلوماً وباعتبار انه یعلم (۱) بذاته لا بصورة زائدة علیه یکون عالماً فهناك امور

ثلاثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار .

بعد از تحقیق اینکه حق سبحانه عالم است بذات خویش بعلم حضوری که بحضور نفس ذات اوست «لدى الذات» یعنی عدم احتجاب و غیوبت ذاتش در نزد ذات، پس خود هم عالم است و هم معلوم. و چون این علم بصورت زائده بر ذات نیست یعنی «ما به العالمیة» نفس ذات اوست و مراد از «ما به العالمیة» علم است زیرا که بعلم عالم عالم است و معلوم معلوم. پس ذات او باین اعتبار نفس علم است پس مغایرتی در این مقام مابین عالم و معلوم و علم نیست الا بحسب الاعتبار .

و اذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحقه التورية .

چون حقیقت نور عبارت است از امری که ظاهر باشد بذاته و مظهر باشد مرغیرا پس واجب الوجود که وجود محض است و صرف وجود و قائم بذات است و مقیم اشیاء پس ذاتش بنفسها ظاهر است؛ زیرا که عدم و معدومیت ملازم اختفا و غیوبت است و وجود و موجودیت ملازم با ظهور و حضور، پس ذاتش را لازم آید که بذاته ظاهر باشد. و معدومات ممکنه چون در حال انعدام مخفی اند و بعد از وجود ظاهر و هویدا. و این ظهور از افاضه نور وجود است از مبداء قیوم پس ذات حق مظهر اشیاست چنانکه ظاهر بذاته است. پس حقیقت نوریت در ذات وی مترایست و باین اعتبار که ظاهر بذاته و مظهر مر اشیاء است گفته می شود نور است «كما قال الله تبارك وتعالى - نور السموات والارض - الى آخر الآیه» . فاذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه (۱) غير فاقد (۲) شاهدا اياه (۳) غير غائب عنه تعيين نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهدية والمشهدية .

اشاره است بسوی بعض اعتباراتی که منشاء آنها علم ذات است بخویش: بیانش آنکه چون ذات وی باعتبار عالمیت و اجداست معلوم را که عبارت از ذات اوست و مقصود

(۱) ن. ل. - له .

(۲) خارج از متن . اياه .

(۳) خارج از متن . عليه .

از این وجدان سلب فقدان است تا اثبتیت لازم نیاید. و باین اعتبار نسبت وجود و واجدیت و موجودیت ظاهر و متعین شود باعتبار اینکه «ما به الوجدان» چون نفس ذات است وجود است و باعتبار اینکه غیر فاقد است مر خویش را و داراست خویش را و اجداست و باعتبار اینکه غیر مفقود است از خویش موجود است و همچنین باعتبار اینکه غایب از خویش نیست خود شاهد است و مشهود و باعتبار اینکه این مشاهده بامری زاید بر ذات وی نیست شهود است .

ولاشك ان علمه سبحانه بذاته وهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا تحتاج الى صورة زائدة عليه .

چونکه دانسته شد که عالمیت و معلومیت و علم و شاهدیت و مشهودیت و شهود و واجدیت و موجودیت و وجود نسب و تعیناتی هستند که باعتبارات مختلفه متصور شوند و در حقیقت و ذات متحدند. پس همچنانکه ذات حق در علم بذات خویش محتاج بصورت زائده نیست همچنین است در علم باین نسب و اعتبارات «فداته عالمه بذاته مشاهده بذاته واجدة بذاته و هكذا في جميع الاعتبارات المذكورة» .

وكل علمه بما هيئات الاشياء وهوياتها فان ماهياتها وهويتها (۱) ليست عبارة الا عن الذات المتعالية المتلبسة بامثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشاة التعقل بعضها عن بعض جميعاً وفرادى على وجه (۲) كلي او جزئى (۳) .

در سابق بیان شده بود که ماهیات اشیاء عبارت از اعیان ثابت است و هویتانشان اعیان موجوده . و اعیان ثابت نیستند مگر مظاهر و آثار اسماء الهیة . یعنی همچنانکه اسماء عبارتند از مفاهیمی و نسبی و تعیناتی معقول از ذات حق باعتبارات مختلفه که متحدند

(۱) ن. ل. + هویتاتها .

(۲) ن. ل. + نحو .

(۳) حاشیه + لا بمعنى انه يحصل ترتيب في تعقل الحق اياها، بل تعقل البعض متأخر الرتبة عن البعض وكلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة .

در حقیقت ذوات و قطع نظر از آن اعتبارات، همچنین هرگاه ملاحظه شود هر اسمی باعتبار حقیقت و ذات و مصداق نه باعتبار مفهوم، لازم است اورا معنای معقولی که تعبیر کنند از آن بمظهر آن اسم و اثر وی و ماهیت و عین ثابت. و همچنانکه اسماء مغایرتشان با ذات و با یکدیگر باعتبار بود، همچنین اعیان ثابتة مغایرتشان با یکدیگر و با اسماء و با ذات باعتبار است؛ چرا که این اعتبارات عبارتند از تعیناتی و نسبی که در ذات حق اعتبار شوند. و بآن اعتبار ذات حق متلبس شود بصور آن اعتبارات و همان نسبتی که اعیان ثابتة را با اسماء و ذات حق است هویتات اشیاء را نسبت با اعیان ثابتة و اسماء و ذات حق است یعنی تمام اینها مظاهر مترتبه و اعتبارات متتالیه باشند که ذات حق را متعین بتعینات خاصه و متلبس بالبدیهه متکثره نمایند. و معلوم است که اعتبارات و تعینات و ملابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیه که ناشی از احکام مظاهرند پیدا شوند و حقیقت و اصلی ندارند همچون ظهور نور ساذج در زجاجات متلوته که منصب بصیغ زجاجات گشته مشهود و مرئی گردد. پس مدام که نظر واقف است بر مظهر و متقیّد بقیود آن نور ساذج را مشاهده نتواند کرد. همچنین مادام که نظر عارف واقف بر تعینات و تقیّدات است و احکام مراتبه چشم حق بینش را پوشیده، غافل از ذات حق باشد و نه بیند مگر خلق را پس در واقع و نفس الامر بجز وجود حق و آن ذات مطلق چیزی نباشد و این اختلافات و کثرات بحسب ظهورات و تعینات و نسب و اعتبارات سرایتانند.

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که نتواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و صفات ذاتیه حق

پس ذات حق باعتبار علمش بذات خویش عالم است بکل اسماء و ماهیّات و هویتات اشیاء و باعتباری عالم است و باعتباری معلوم و باعتباری علم و باعتباری شاهد است و باعتباری مشهود و باعتباری شهود و باعتباری واجد است و باعتباری موجود است و باعتباری وجود «فلیس فی الدار غیره دیار». و مراد از وجه کلی و جزئی که در عبارت

متن است محیط بودن و محاط بودن است.

فلا یحتاج فی العلم بها الی صورة زائده. فلا فعل هناك ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتیاج فی شیء من کمالاته الذاتیه الی ما هو غیره صادر عنه تعالی الله عمّا یقول الظالمون علواً کبیراً. فان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشیاء.

اشاره است بسوی جواب از اشکالاتی که وارد می آمد بر طریقه مشائین که علم حق را باشیاء بصور زائده بر ذات می دانستند از اتحاد فاعل و قابل و محلیّت حق از برای کثرت و احتیاج ذات حق در اخصّ کمالات خویش بسوی معلولات خویش. بیانش آنکه دانسته شد که ذات حق باعتباری عالم و باعتباری معلوم و غیری در وجود نیست و صورت زائده لازم نیست. پس فعل و قبول و حلول و احتیاج بهیچوجه لازم نیاید «تعالی الله عمّا یقول الظالمون علواً کبیراً».

فی ان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشیاء. قالت الحكماء یعلم الاول سبحانه الاشیاء بسبب علمه بذاته لانه یعلم ذاته التي هی مبدء تفاصيل الاشیاء. فیکون عنده امر بسیط هو مبدء العلم بتفاصيلها وهو علمه تعالی بذاته فان العلم بالعلّة یستلزم العلم بالمعلولات سواء کانت بواسطه اولا.

حاصل مطلب این است که چون علت دارای معلول است در مقام ذات خویش بنحو اعلی و اشرف و معلول تنزل علت است و ظهور او در مرتبه ادنی مانند عقل بسیط اجمالی بالنسبه بسوی تفصیل. و توضیحش آنستکه مثلاً هرگاه عالم بعلم هندسه ملتفت شود بخویش، می باید خود را عالم بعلم هندسه ولیکن ملتفت بسوی تفصیل اشکال هندسیّه و براهین مترتبه در علم مذکور نیست. و هرگاه توجه بسوی تفصیل کند جمیع اشکال و براهین مفصله را در خود می باید بدون کسب جدید. پس معلوم شود که در حالت اولی که خود را می باید عالم بعلم هندسه دارای علم نیست بسیط و اجمالی و وحدانی و در حالت ثانیه دارای تفصیل آن اجمال است. و چون کسب جدید نکرده معلوم شود که این تفصیل عین آن اجمال است. پس فرق بحسب مرتبه است و تفصیل مرتبه نازله از اجمال است پس اجمال دارای تفصیل است بنحو بساطت و وحدت

و اعلی و اشرف و تفصیل. دارای اجمال است بنحو تنزیل و ادنی و اخس. و از این جهت است که گفته اند «العقل البسیط الاجمالی خلاق للتفصیل». و بعد از این توضیح گفته می شود که واجب الوجود نسبت باشیاء چون علت است و علت باید واجد معلول باشد پس دارای کل اشیاء است بنحو بساطت و وحدت و اعلی و اشرف و اشیاء تفصیل ذات او و تنزیلات جهات اوست. پس وی دارای اشیاء است و اشیاء دارای وی. هر یک بحسب حال خویش و علم عبارت از وجدان و نیل است پس واجب الوجود بعین علمش بذات خویش عالم است بکل اشیاء لیکن بنحو بساطت و اجمال. و چون این اجمال مبدء آن تفصیل است و تفصیل عین آن اجمال بنحویکه اشاره بدان شد پس عالم بتفصیل اشیاء نیز باشد.

فالعلم بذاته التي هي علته ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به. ثم المجموع علمه قريبة (۱) للمعلول الثاني فيلزم العلم بها ايضا هكذا الى آخر المعلولات. فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا.

باید دانسته شود که در بیان سابق. اشاره بسوی ترتیب مراتب علم نشد و حال گوئیم که علم تفصیلی حق بذات خویش مستلزم است علم اجمالی بمعلول اول را در مقام ذات خویش؛ زیرا که ذات او علت ذاتیه است برای معلول اول و چون ذات او با معلول اول علت است از برای معلول ثانی پس این مجموع علم اجمالی باشند از برای معلول ثانی و همچنین است بیان تا آخر معلولات.

فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهي كامر بسيط يكون مبدء التفصيل امور (كذا) متعددة فكما ان ذاته تعالى مبدء لخصوصيات الاشياء وتفصيلها كذلك علمه بذاته مبدء للعلم بالاشياء وتفصيلها.

دانسته شد که نسبت حق بسوی اشیاء مثل نسبت عقل اجمالیست بسوی عقل تفصیلی که تفصیل نیست مگر مرتبه نازله از اجمال و اجمال نیست مگر مرتبه عالی از آن

(۱) ن. ل. + (ص) مترتبه.

تفصیل پس هر یک در دیگری مترتبیست و اجمال و تفصیل مغایرتشان بالا اعتبار است بحسب ظهور و خفا و التفات و عدم التفات.

و توضیحش این است که هر گاه حق توجیه کند بذات خویش تمام اشیاء را در یابد بنحو اجمال و هر گاه نظر کند در اشیاء ذات خویش را در یابد بنحو تفصیل «فهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم» و فی الحقیقه این بیانی که ما کردیم جمع بین مذهب حکما و صوفیه است.

و نظیره ما بقال فی تضمن العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا و كونه مبدءا لتفاصيلها.

مثالی که از برای این مطلب آوردیم بهتر از نظیر است که مصنف آورده از جهت آنکه جزء غیر کل است اگر چه مندرج در وی است و علم بکل علم اجمالی باجزاء است و پس از توجه بسوی اجزاء آن علم اجمالی مفصل می شود لیکن در تمثیل ما عقل تفصیلی عین عقل اجمالیست و مغایرتی نیست «بینهما الا بالاعتبار ويحتاج في التفرقة الى ذهن لطيف».

ولا يذهب عليك انه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث (۱) هي جزئية فان الجزئيات ايضا معلولة له تعالى كالكليات فيلزم علمه تعالى بها ايضا وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا (۲) انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية.

چونکه بعضی نسبت داده اند بسوی حکما که حق را عالم بجزئیات نمی دانند و این خلاف مذهب ایشانست مصنف در صدد این برآمده که رفع این تهمت را نموده منشاء اشتباهشانرا اظهار کند فلهمذا می گوید که: چون علم حق را باشیاء ناشی از علمش بذات می دانند چونکه علم بعلمت مستلزم است علم بمعلول را و حق علت است از برای کلیات و جزئیات جمیعاً پس لازم آید که حق عالم باشد بنام جزئیات چنانکه عالم است بکلیات

(۱) ن. ل. + (ص). کونها.

(۲) ن. ل. + (ص). نفوا علمه.

واشتهار نفي علمش مستند باین است که علم بجزئیات باید متغیر شود بر حسب تغییر جزئیات و موجود شود در نزد وجودشان و معدوم شود در نزد عدم و حال آنکه تغییر در صفات حق و انوجاد و انعدام در ذات حق و صفاتش محال است. پس باید باین ملاحظه عالم بجزئیات نباشد.

ولکن انکره بعض^(۱) المتأخرین وقال: نفي تعلق علمه بالجزئیات ممّا احوال علیهم من لم يفهم معنى كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئیات وهی صادرة عنه. وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم، ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية. ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه واحدة. فقالوا كما ان العالم بالامكنة اذا لم يكن مكانياً يكون عالمياً بانّ زیداً في ای جهة من جهات عمرو. وكيف تكون الإشارة منه اليه، وكم بينهما من المسافة. وكذلك في جميع ذوات العالم. ولا يحصل^(۲) نسبة شيء منها الى نفسه^(۳) لكونه غير مكانيّ كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانياً يكون عالمياً بانّ زیداً في ای زمان تولد وعمر واً في ای زمان. وكم يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يحصل^(۴) نسبة شيء منها الى زمان يكون حاضراً له^(۵) فلا تقول هذا ماضیّ وهذا ما يحصل بعد وهذا موجود الآن. بل يكون جميع ما في الازمنة حاضراً عنده متساوی النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض منها الى بعض وتقدم البعض على البعض الثلاثة^(۶).

(۱) حاشیه + قال المحقق الطوسی فی رساله المعمله فی جواب اسؤله الشیخ صدرالدین القنوی.

(۲) ن. ل. + يجعل.

(۳) خارج از متن + اقرب من نسبة الاخر.

(۴) خارج متن + لا يجعل.

(۵) خارج متن + عنده.

(۶) حاشیه + وقال ایضاً فی حواشی تلك الرسالة: هو المتعالي عن الزمان؛ فان

(بقیه حاشیه در صفحه بعد)

اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم او هام المتوغلين [ال] مضيق في المكان والزمان، حكم بعضهم بكونه مكانياً ويشيرون الى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانياً. ويقولون انّ هذا لم يحصل له بعد. وينسبون من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي علمه بالجزئیات الزمانية وليس كذلك.

شروع است در ذکر منشأ اشتباه مذکور بدین بیان گفت حق عالم بجزئیات نیست بنا بر مذهب حکما و حال آنکه ذات حق را علت می دانند برای کلّ اشیاء از کلیات و جزئیات و علم بعلت را مستلزم علم بمعلول. بلکه این نسبت را کسانی بجهل داده اند که قادر بر فهم کلام آنها نبوده «بحرفون الکلم من مواضعها و يقولون متکراً من القول وزوراً» منشأ اشتباهشان از این است که چون حکما نسبت حق را بسوی جميع امکنه و جميع ازمنه متساوی دانند زیرا که خود زمانی و مکانی نباشد پس نشود زمانی و مکانی را غایب از او دانست بلکه ماضی و حال و استقبال و مشرق و مغرب و شمال و جنوب در نزد او یکسان است بدون تقدّم و تاخیر و قرب و بعد و این مطالب چون غامض است و تصورش از او هام متوغلین در مکان و زمان دور لهذا بعضی از آنها حق را مکانی دانسته و او را در مکان خاصی دانند و بعضی او را تعالی زمانی دانسته و ماضی و مستقبل را از او غایب و از این لازم آید که موجودات در بعض امکنه و همچنین موجودات در بعض ازمنه که جزئیات عبارت از آنهاست از حق غایب باشند و حق علم بدانها نداشته باشد و حال آنکه چنین نیست بلکه عالم است بکلّ اشیاء در جميع ازمنه و جميع امکنه بر نسبت واحده «فلا یغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء».

(بقیه حاشیه از صفحه قبل)

الزمان عنده شيء واحد من الازل الى الابد، متساوی النسبة اليه، محیط علمه باجزائه علی التفصیل و بما يقع فی اجزائه شيء بعد شيء. فان الزماني کمن يطالع کتاباً و يعبر نظره علی حرف بعد حرف، فيكون حرف قد عبر عليه و حرف حاضر عنده محاذ لعينه و حرف لم يصل نظره اليه. والمتعالي عن الزمان کمن يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وهو عالم بمراتب حروفه. فعلم الاول تعالی بالزمانيات يكون هكذا.

وفي كلام الصوفية قدس الله اسرارهم ان الحق سبحانه وتعالى لمّا اقتضى كل شيء امّا لذاته (۱) او بشرط او لشروط فيكون كل شيء لازمه اولازم لازمه وهلم جرا فالصانع (۲) الذي لا يشغله شأن عن شأن واللطيف الخبير الذي يفوته كمال (۳) لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته (۴) (ولازم لازمه) جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى مالا يتناهى وايضا في كلامهم ان الحق سبحانه وتعالى لا طلاقه الذّاتى له المعية الذّاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشياء هو علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء. والحاصل ان علمه تعالى بالاشياء على وجهين: احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثاني من حيث احديته المحيطة بكل شيء (۵).

ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها والثاني علم شهودي بها (۶) عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان بل لحق الاول بواسطة وجود متعلقه اعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسبية شهودا وحضورا الا انه حدث هناك علم آخر. فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات كلها بالنسبة اليه حاليتها فان جميع الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مرّ آنفا في كلام بعض المحققين.

حاصل مطلب اين است که در طريقه صوفيه علم حق را باشياء بدو وجه بيان توان کرد که اول را علم ترتیبي يعنى بترتيب سببي ومسببي وعلم غيبي نامند ودوم را علم

(۱) خارج از متن + اما بذاته.

(۲) خارج از متن + والصانع.

(۳) خارج از متن + ولا يعتره نقصان.

(۴) خارج از متن + ولازم لازمه.

(۵) حاشیه + واما قلنا قريبة من طريقة الحكماء لان الاول اللوازم عند الصوفية النسبة العلمية ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة له اعتبار انبساطه على المهيئات التي اولها العقل الاول ثم سائليه وهلم جرا.

(۶) خارج از متن + بعد.

شهودی وحضورى که ترتيب وتقدم وتأخر در آن ملحوظ نباشد.

و بيان وجه اول اين است که چون اشياء بعضى لوازم ذات حقتند بلا واسطه وبعضى لازم لازم الى غير النهاية. وعلم بملزوم مستلزم است علم بلازم را، زیرا که لازم شيء انفكاك از آن شيء نيابد ذهنًا وخارجًا. و اين مطلب عبارة اخرى است از آنچه حکما گفته اند که: «علم بعلمت مستلزم علم بمعلول را». و چون اين علم نسبت باشياء از جهت ملزوم است سابق است بر وجود اشياء و از اين جهت اورا علم عيني (۱) نامند و بترتيب حاصل است چنانچه در مذهب بعضى از حکما ذکر شد تفصيل آن.

و بيان وجه ثانی آن است که حق را باعتبار احديت جمع واطلاق که منافی با هيچ تعيّن از تعيّنات نيست اجتماع است با جميع تعيّنات و غايب از چيزى نيست. «بل هو مع كل شيء لا بمقارنة بل بسرائها فيها سريانا مجهول الكنه». پس باعتبار حضور با كل اشياء و معيت حق با كل آنها عالم باشد بدانها. و ظاهر اين بيان موهم اين است که علم حق نسبت باشياء بردو نحو است يعنى دو علم است: يکى علم سابق که قبل از اشياء است، و ديگرى علم لاحق که مع الاشياء است. لکن عند التحقيق يکى علم بيش نباشد زیرا که همان علم اول را بالنسبة بسوى وجود معلوم نسبتى و حالى طارى شود که باعتبار آن نسبت اورا شهود و حضور نامند. پس در حقيقت حق عالم باشد بعلم واحد تمام اشياء را سابقاً و لاحقاً بدون تمیيز و تکثير في ذاته وصفاته «فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء».

واگر گفته شود که بنا بر اين، علم بوجه ثانی اختصاص داشته باشد باشياء حاضرة حاليتها نه باشياء ماضيه ومستقبله. پس لازم آيد که حق عالم نباشد بآنها.

جواب گوئيم که چنين است ليکن تمام موجودات من الازل الى الابد حاضرند در نزد حق و نسبت از منته و زمانيات بسوى او نسبت واحد است. پس ماضى و حال و استقبالى نباشد در نزد او و چيزى از او غايب نباشد. پس موجودات ماضيه ومستقبله نيز در حکم حاليتها حاضر هاند.

(۱) ظاهراً «غيبي» باشد چون در متن عربى که در بالا آمده «غيبي» ذکر شده

نه «عيني». البته اين يکک حدس است.

تذلیل. از جمله بیاناتی که در مسئله علم کرده‌اند و تصور آن بسیار دقیق و قریب از تحقیق است بیان ابن رشد اندلسی است باین نحو: همچنانکه انسان تحقیق انسانیتش بصورت انسانیه است که نفس ناطقه عبارت از اوست و نفس ناطقه در بدو فطرت در ماده انسانیت بالفعل موجود نیست و از این جهت است که ویرا در آن وقت عقل هیولانی نامند چنانکه خروج هیولای اولی از قوه بسوی فعلیت و حرکت اودر فعلیات مترتبه و تدرج او در کمالات متدرجه بنحو خلع و لبس و لبس فوق لبس بنحویکه مستلزم ترکیب باشد و بنحو انقلاب یعنی انقلاب صورتی و انوواج دیگر نیست. و ترکیب هیولی با صورت بنحو انضمام نیست بلکه بنحو اتحاد است. و ظاهر است که قویت شیء با فعلیت وی جمع نگردد بلکه بحصول فعلیت قوه منتفی گردد، نه باین نحو که معدوم شود، بلکه بخروج وی بسوی فعلیت، یعنی خود بنفسها عین آن فعلیت گردد و آن فعلیت عین آن قوه باشد بنحو اعلی و اشرف. و از این جهت که هیولارا با صورت حاصله از برای آن که شیء واحد بسیط صورتیست و قویت در او مترائی و مضمن است، او را هیولای ثانیه نامند نسبت بسایر صور و فعلیات. و همچنین است حال صور متلاحقه. باین معنی که در مدارج ترقیات و معارج است کمالات و هر صورتیکه ملاحظه شود شیء واحد بسیط است که دارای مراتب سابقه باشد. یعنی ببساطه کل اشياء مادون خود است، اگرچه صاحب قویت است نسبت بمراتب لاحق. مثلا حیوان را جزئی نباشد که بدان حیوان باشد و جزئی که بدان نامی و جزئی که بدان جسم و جزئی که بدان جوهر. بلکه شیء واحدی است بسیط که بکله هم حیوان باشد و هم نامی و هم جسم و هم جوهر. و سر این مطلب این است که وجود هرچه ترقی کند و بسوی کمالات گراید ترکیب نیاید با اینکه اقوی و اشد گردیده آثار وی زیاده شود تا وقتی که جمیع قوی بفعلیت مبدل شود. پس بعد از آنکه ماده انسانیت مراتب حیوانیت را بنهایت رسانید و مبدل و عروجش در مراتب انسانیت باشد قوه انسانیت است که او را عقل هیولانی نامند. و خروج از این قوه بسوی فعلیت انسانیت بادرک معقولات و مصور شدن این

هیولاست بصور عقلیه بهمان نحو که هیولای اولی را نسبت بصور جسمانیته بود. پس بعد از آنکه صور معقوله بخلافیرها در ماده انسانیت حاصل شود و قوی مبدل بسوی وی گردد، حقیقت انسانیت متحقق شود بنحویکه ترکیب و تکثیر و انضمام و انوواج و خلع و لبس هیچیک نباشد. بلکه فعلیت واحده و صورت بسیطه است دارای کل مراتب مادون. و چون دانسته (شد) که شئییت شیء بصورت است نه بماده، پس حقیقت ناطقه عبارت از همین صورت معقوله است که بنظر اجمالی او را صورت معقوله گوئیم و بنظر تفصیلی صور معقوله بنحویکه مستلزم ترکیب و تکثیر نباشد. بلکه حقیقی است بسیطه که کل الاشياء است. و از این بیان خوب ظاهر و روشن شود مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل. و چون مخرج نفس ناطقه را از قوه بسوی فعلیت عقل فعال دانند و «کل بعمل علی شا کلته». پس عقل فعال هم عبارت از همین صور معقوله باشد و بمقتضای علیت و معلولیت فرقتشان بشدت و ضعف و کمال و نقص و ظل و اصل و امثال ذلک باشد. و همچنین است امر نا برسد بواجب الوجود. پس حقیقت واجب الوجود نفس صور معقوله باشد. «فافهم ان کنت من اهله و الا فذره فی سنباله».

القول فی الارادة: اتفق المتکلمون و الحكماء علی اطلاق القول بانته تعالی مرید لکن کثر الخلاف^(۱) فی معنی ارادته. فعند المتکلمین من اهل السنة انها صفة قديمة زائدة علی الذات^(۲) ما هو شان سائر الصفات الحقیقیة. وعند الحكماء هی العلم بالنظام الاکمل و یسمونه عناية.

اشاعره کلیة قائلند باینکه صفات حقیقیة حق اموری باشند قدیمه و زائده بر ذات حق که ذات حق ازلا و ابدا متصف است بآنها و اراده را گویند صفتی است زائده بر ذات که از شان اوست تخصیص احد طرفی الممكن. یعنی وجود یا عدم بوقوع. و همین زیادی و قدیم صفات منشاء است التزامشان را بقدماء ثمانیه یا تسعه. و اما در نزد متکلمین

(۱) ن. ل. + اختلفوا.

(۲) ن. ل. + کما.

از معتزله صفات حق که از جمله آنهاست اراده هیچیک را زاید بر ذات حق ندانند . بلکه نفی صفات کنند ، چنانچه امیرالمومنین صلوات الله علیه فرموده : « کمال التوحید نفی الصفات عنه » . و گویند از صفات : « خذ الغایات و اترك المبادئ » . یعنی حقیقت صفات در ذات حق موجود نیست نه بریادتی و نه بعینیت ، بلکه ذات را نایب از صفات دانند . یعنی آثاریکه سزاوارست از حقایق این صفات ظاهر شود از ذات حق بدون صفات ظاهر شود . و بدین واسطه خود را اصحاب توحید دانند . و اما امامیه رضوان الله علیهم اگر چه مذهبشان در نتیجه پر دور از مذهب معتزله نباشد و لکن اقرب بتحقیق است ، و آن چنان است که گویند حقایق صفات حق عین ذات حق است و نفی صفات نکنند . بلکه گویند آثاریکه در نزد معتزله مترتب است بر نفس ذات مترتب است بر حقایق صفات که مبادی آن آثارند ، زیرا که آثار را لازم است از مبادی و مؤثرات . ولی بمقتضای براهین توحید صفات را متحد با ذات دانند . یعنی اگر چه صفات بحسب مفاهیم متغایرند اما بحسب وجود هر یک با یکدیگر و با ذات متحدند . و کلام امیرالمومنین را صلوات الله چنین معنی کنند که مراد نفی صفات زائده بر ذات است . چرا که متبادر از صفات در عرف صفات زائده است ، و زیادتی صفت بر ذات حق محال است . پس صفات زائده را از ذات حق نفی کنند ، و صفات متحده با ذات را اثبات ، چرا که اگر ذات حق را این صفات نباشد باعتبار خلوص از این صفات سلب کمالات را دارا باشد و موجب نقص و منافی وجوب وجود است .

قال ابن سیمینا : العناية هی احاطة علم الاول تعالى بالکل و بما یجب ان یکون علیه الکل حتی یکون علی احسن النظام . فعلم الاول تعالى یکیمیة الصواب فی ترتیب وجود الکل منیع لفیضان الخیر من غیر انبعاث قصد و طلب من الاول الحق سبحانه و تعالی (۱) . چونکه اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل ، لهذا متکلمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد و اراده عبارت از اوست که غیر از علم است ، چرا که

علم بشیء دانستن آن شیء است و اراده خواستن وی . ولی حکما چون علم حق را بنظام احسن علم فعلی و منشاء وجود اشیا دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند ، زیرا که انبعاث قصد و اراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند .

و تحریر المذهبین ان نقول لا یخفی ان مجرد علمنا بما یجوز صدوره عنّا لا یکفی فی وقوعه بل تسجد فی (۱) انفسنا حالة نفسانیة تابعة للعلم بما فیه من المصلحة ثم نحتاج الى تحریک الاعضاء بالقوة المنبثّة فی العضلات . فذا انما هو الفاعل والقوة العضلیة هی القدرة ، و تصور ذلک الشیء هو الشحور بالمقدور و معرفة المصلحة هی العلم بالغایة ، و الحالة النفسانیة المسماة بالمیلان هی التابعة للشحور المتفرّع علی معرفة الغایة .

بدانکه صدور افعال اختیاریه از ما موقوف است بر مبادی متعدده : اول علم بدان ، یعنی تصور حقیقت آن ، بعد از آن تصدیق یقینی ، یا ظنی بخیریت آن ، بعد میل بسوی آن ، و بعد شوق بسوی آن ، بعد اراده . یعنی قصد جازم بصدور آن ، بعد انبعاث قوه منبثّه در عضلات بسوی اصدار آن . زیرا که تا تصور حقیقت شیء نشود و تصدیق بخیریت وی ، محال است اختیار صدور آن ، و بعد از این تصور و تصدیق تا میل بسوی او نباشد ایضا صدور اختیاری نتواند یافت . و بعد از میل ، شوق بسوی تحصیل آن ، زیرا که گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه گاهی تصور حقیقت شیء متحقق باشد بدون تصدیق بخیریت آن ، و گاهی تصدیق بخیریت متحقق شود بدون میل . و بعد از شوق عزم بسوی فعل نباشد . و بعد از عزم لازمست مطاوعت و انبعاث قوه محرکه ، یعنی مباشر تحریک بسوی تحریک اعضا تا متحقق شود طلب و حرکت بسوی ملایم ، پس چنانچه مصنف بیان کرده ذات ما فاعل آن فعل است ، و قوه عضلیه قدرت است ، و تصور آن شیء شعور بدان ، و تصدیق بخیریت که معرفت مصلحت عبارت از آن است علم بغایت ، و حالت نفسانیه که مسمی بمیل است خیری است که تابع شوق است ، که آن شوق فرع معرفت غایت است .

فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء . فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض ليثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما^(۱) فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته ، و ارادة كذلك . ويجعلون المجموع مدخلا في اليجاد ، سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لاعلة غائية . واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته ويجعلون الذات مع العلم كافيين في اليجاد فعلمه عين ذاته^(۲) وعين قدرته وعين ارادته . اذهو كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة اليها^(۳) من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات . فليس صدور الفعل منه^(۴) كصدوره منها^(۴) ولا كصدوره من النار والشمس . فما لاشعور له بما يصدر عنه . واما الصوفية المحققون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات .

اشاعره حق را مانند انسان گمان کرده ، بروزان و قیاس مبادی افعال اختیاریه که در انسان است ، و زاید بر ذات وی ، در حق نیز اثبات کنند پس گویند : حق را ذاتیست بروزان ذات انسان و قدرت زائده بروزان قوه منبثه در عضلات و علم بمقدور ايضا زاید بر ذات بروزان علم تصویری انسان و علم بمصلحت ايضا زائد بر ذات بروزان علم بخیریت ، و اراده ايضا زاید بروزان عزم و اراده انسان . و «لا یخفی ما فیہ من القصور» . و چونکه افعال الله معلل باغراض نتواند بود زیرا که آن غرض یا باید راجع بخودش باشد یا راجع بغیر ، اگر راجع بخودش باشد یا داراست بالذات او را یا فاقد اگر دارا باشد لازم آید تحصیل حاصل . و هرگاه فاقد باشد لازم آید نقص و امکان . و هرگاه

(۱) خارج از متن + هما .

(۲) خارج از متن + عنا .

(۳) خارج از متن + تعالی .

(۴) خارج از متن + عنا .

راجع بغیر باشد گوئیم که افاده این فائده بغیر آیا معلل بغرضی است یا نیست و کلام اوّل که یا تحصیل حاصل است یا لزوم نقص یا افاده بغیر و تسلسل عود کند . و کسلا محال است . پس مصلحتی که در فعل منظور است علت غائیه از برای فعل حق نباشد ، بلکه عنایت و حکمت باشد که لازمه افعال وی است تا افعال وی لغو نباشد .

فهم یخالفون المتکلمین فی اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحکماء فی نفيها بالمرتبة .

مخالفت صوفیه با طایفه از متکلمین که اشاعر داند ظاهر است و همچنین بامتزله که مذهبشان همان مذهبی است که مصنف نسبت بسوی حکما داده ولی مخالفتشان با حکما بنابر آنچه ما بیان کردیم غیر ظاهر است بلکه مذهب صوفیه با حکما بنابر این مذهب واحد است .

القول في القدرة : ذهب المليون كلهم الى انّه تعالى قادر [اي] يصح منه ايجاد العالم ونزكه . فليس شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه تعالى واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده^(۱) للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه . فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انّه^(۲) نقصان . واثبتوا له الایجاب زعما منهم انّه الكمال التام . واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما .

قدرت را متکلمین بصحّة الفعل والتارك تفسیر کنند ، و گویند ترك لازم است واقع باشد در زمانی . یعنی حق تعالی در زمانی خلق را ایجاد نکرده بود و بعد از زمانی ایجاد کرد . «كان الله ولم يكن معه شيء» . ولی چون قدرت باین تفسیر مستلزم امکان و قوه است و منافی با وجوب وجود ، حکما و محققین از متکلمین از این تفسیر عدول کرده ،

(۱) خارج از متن + تعالی .

(۲) خارج از متن + فی حقّه .

گویند قدرت عبارت است از بودن فاعل « بحیث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ». و چون این قضیه شرطیه است و قضیه شرطیه نه مقتضی وضع مقدم است نه رفع تالی، بلکه ممکن است استثناء احدهما بعینه . پس در این قضیه می توان گفت « لکنه شاء وفعل ازلا ». پس ترك واقع نباشد . و لکن چون بحیثی است که مصداق این قضیه است قادر باشد . و چون قدرت بتفسیر اول را حکمانفی کرده اند متکلمین بآنها نسبت داده اند انکار قدرت حق را و گویند حکما قائلند بایجاب حق یعنی صفت ایجاد و خلق لازم ذات اوست و تخلف ناپذیر مثل لزوم سایر صفات کمالیه ، و غافلند از این که لزوم فعل مستلزم انکار قدرت و ایجاب نیست ، بلکه قادر است بتفسیر ثانی .

فمقدم الشرطية الاولى واجب التحقق صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه .

شرطیه اولی عبارت است از « ان شاء فعل » . و مقدم او « ان شاء » است و چون مشیت حق واجب است از برای ذات و انفکاکش از وی جایز نیست ازلا و ابدا پس واجب الصدق باشد . یعنی همیشه خواسته است پس همیشه ایجاد کرده و فاعل بوده است . و شرطیه ثانیه عبارت است از « ان لم يشاء لم يفعل » و مقدم وی « ان لم يشاء » و چون ترك مشیت بر او تعالی محال است ممتنع الصدق است و شرطیتش با هم برحق تعالی صادقند زیرا که او بحیثیتی است که اگر خواهند کند و اگر نخواهند نکنند بآنکه ازلا خواسته و کرده است .

واما الصوفية فيثبتون له سبحانه تعالى ارادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الاكمل .

باید دانست که مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج نیست ، چنانچه مذهب اشاعره است ، و مستلزم قباحتی . بلکه زیادتی بحسب مفهوم و تعقل است . و ظاهر است که مفهوم قدرت که بنارسی توانائی است غیر از مفهوم ذات و سایر صفات مانند علم است که بمعنی دانائی است .

واختیارا فی ایجاد العالم :

این اختیار عبارة اخرى از قدرت است اگرچه خالی از اندك فرقی نیست ، زیرا که قدرت مترجم است بتوانائی و اختیار برگزیدن است . ولی چون برگزیدن لازم قدرت است همیشه او را ردیف قدرت قرار دهند . و آن عبارت است از صدور فعل از او بعلم و حکمت و ارادت . و بملاحظه اینکه این صفات ثلثه لازم ذات اوست پس اختیار نیز لازم باشد . و باین اعتبار حق را موجب توان گفت بمعنی لزوم فعل از برای او که عبارت از عدم انفکاک است . پس حق مختار باشد نه چون اختیار خلق و موجب باشد نه چون ایجاب خلق که مجبوریت عبارت از آن است .

لكن لا على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده احدهما لمزيد فائدة او مصلحة يتوخاها فكل هذا مستنكر في حق سبحانه لانه احدى الذات واحد الصفات وامره واحد وعلمه بنفسه^(۱) وبالاشیاء علم واحد ولا يصح^(۲) لديه تردد ولا امكان حکمین مختلفین بل لا يمكن ان يكون غیر ما هو المعلوم المراد فی نفسه .

اختیاری که در خلق تصور شود ترجیح احد المتساویین است که مختار مردد باشد بینهما بجهة فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را ، و چون حق سبحانه و تعالی احدى الذات والصفاتست و امر و علم او بذاتش و بکل اشیاء علم واحد است تردد بر او جایز نباشد ، و ویرا دو حکم مختلف ممکن نباشد ، بلکه علمش و حکمش و امرش ازلا و ابدا واحد است بلکه در نفس الامر بجز معلوم و مراد وی ممتنع الوجود است .

فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس وانما معلوماته سواء قُدِّرَ وجودها او لم يقدر مرتسمة في عرصة علمه ازلا و ابدا مرتبة ترتبها لا اكمل منه في نفس الامر وان خفي ذلك على الاكثرين .

(۱) خارج از متن + بذاته .

(۲) خارج از متن + عنه .

چونکه معلومات حق تعالی مرتسم است در عرصه علم وی ازلا و ابدا مرتباً بترتیب « لا اکمل له فی نفس الامر » چه از مرتبه علم خارج بسوی عین شده باشد یا نباشد، بدون تغیر و تبدل، و علم وی موجب وجود معلومات است. پس افعال وی از ذاتش تخلف ناپذیر است باینکه ذات او باراده و علم و حکمت مصدر این افعال است. و فعلیکه مسبوق باراده و علم باشد صادق آید در فاعل وی: « کَوْنُهُ بِحِثِّ ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ». پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار. پس اختیار الهی واقع است مابین جبر و اختیاری که معروف بین الناس است.

فالولیة بین امرین بتوهم امکان وجود کلّ منهما انما هی بالنسبة الى المتوهم المتردد اما فی نفس (۱) الاله (۲) فالواقع واجب وماعداه مستحيل الوجود.

چون معلومات حق ممکناتند، و ممکن در حدّ استواست بین طرفی الوجود والعدم و ترجیح احد المتساویین مستحیل، پس (۳) لابد است در ایجاد از ترجیح و ایجاب. ولی این اولویت و ترجیح نسبت بسوی متوهم و متردد است اما نسبت بسوی حق واجب و ضروری است از جهة تحقیق علت تامه و آنچه واقع نیست ممتنع الوجود.

قان قلت قد استدللّ القرغانی رحمه الله فی شرحه للقصيدة التائية بقوله تعالی « الم تر الى ربّک كيف مدّ الظلّ » ای ظلّ التکوین علی المکونات « ولو شاء لجعله ساکناً » ولم یددّه علی انّ الحقّ سبحانه لو لم يشأ ایجاد العالم لم يظهر وکان له ان لا يشأ فلا يظهر.

حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت بحق واجب دانند، و حال آنکه حق تعالی می فرماید « الم تر الى ربّک » الی آخره که در بردارد، اختیار را باین نحو که حق تعالی ظلّ تکوین را در مکونات گسترده و اگر می خواست نگستراند،

(۱) خارج از متن + الامر.

(۲) خارج از متن + تعالی.

(۳) خارج از متن + حق را.

هر آینه ویرا ساکن کرده نمی گسترانید. پس تکوین عالم بنابر مشیّت اوست بدون لزوم که اگر می خواست نکند نمی کرد. علاوه بر اینکه اگر حق تعالی نمی خواست ایجاد عالم را ظاهر نمی شد عالم و از برای اوست نخواستن و عدم ظهور عالم.

قلت قولهم: ان لم يشأ لم يقع صحیح وقد وقع فی الحدیث و ما لم يشأ لم یکن ولكن صدق الشرطیة كما سبق لا يقتضى صدق المقدّم ولا امكانه فلا ینافیة قاعدة الايجاب فضلا عن الاختیار الجازم المذکور.

جواب چنان است که سابقاً مفصلاً بیان شد که قضیه شرطیه صادق است بدون صدق مقدّم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند لیکن نسبت ببعض اشیاء ازلا خواسته و کرده است و نسبت ببعض دیگر خواسته و نخواهد کرد ابداً. پس آن مشیّت با اختیار اوست و منافات با ایجاب ندارد.

فتقولهم فی الایجاد الکافی للعالم کان له ان لا يشأ فلا يظهر اما لنفی الجبر المتوهم للعقول الضعیفة و اما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدیة غنیّ عن العالمین. فالصوفیة متفقون مع الحكماء فی امتناع صدق مقدّم الشرطیة الثانية.

اینکه در شرع وارد است که وجود عالم منوط بمشیّت حق است و حق راست در ایجاد عالم اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را یا بجهة آن است که عقول ضعیفه توهم جبر نکند و یا بجهة این است که حق باعتبار ذات احدیّت غنیّ مطلق است و باعتبار این غنیّ صدور عالم از او واجب نیست.

ومخالفون معهم (۱) فی اثبات ارادة زائدة علی العلم بالنظام الاکمل لازمة له بحيث يستحيل انفکاکها عن العلم كما يستحيل انفکاک العلم عن الذات. بقى القول فی ان الاثر القديم هل يستند الى المختار ام لا.

اگر مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج باشد باطل است و نه حکما قائلند بدان و نه صوفیه اگر مراد زیادتی بحسب مفهوم و تعقل است که صوفیه قائل بآنند حکما

(۱) خارج از متن + لهم.

نیز منکر نباشند « فلا فرق بین المذهبین عندنا » .

ثمّ اعلم انّ المتكلمين بل الحكماء ايضاً اتفقوا على انّ القديم لا يستند الى الفاعل المختار لانّ فعل المختار مسبوق بالقصد الى الایجاد^(۱) مقارن لعدم ما قصد ایجاد ضرورة .

يعنى شرط اختيار این است که قصد کند اوّلاً ایجاد امری را که بالفعل معدوم است ، وبعد از قصد او را ایجاد کند زیرا که امر موجود را نتوان قصد ایجاد کرد، پس فعل فاعلی مختار نتواند قدیم باشد .

فالمتكلمون اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الاثر القديم .

چون متكلمين معتقدند بظواهر شرعيّه قائل شده اند باختيار واجب الوجود يعنى او را فاعل مختار دانند بنحويکه سابقاً بيان شد و چون اختيار بمعنائیکه آنها قائلند منافی است با قدم اثر لهذا اثر قدیم را نفي کرده اند و حکم کرده اند بحدوث ما سوى الله زمانا و چون خود زمان هم جزء ما سوى الله است باید مسبوق بعدم زمانی باشد، لازم آید که برای زمان هم زمان دیگر باشد و هكذا الى غير الشهاية . لهذا قائل شده اند بزمان موهوم و گویند عالم مسبوق است بعدی که واقع است در زمان موهوم . و چون موهوم در نظر آنها عبارت است از امر انتزاعی ، پس هرگاه سؤال شود از منشاء انتزاع گویند منشاء انتزاع زمان موهوم بقاء واجب الوجود است . و ظاهر است که این کلام در کمال و هنر است زیرا که منتزع و منتزع منه را مناسبتی شرط است و الا لازم آید که هر چیزی از هر چیزی انتزاعش جایز باشد مثل انتزاع حمار مثلاً از جدار و این بالضرورة باطل است .

والحكماء اثبتوا وجود الاثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار .

و اما حکما نظر بتمامیت علت که لازم وجوب وجود است قائل شده اند بقدم اثر و عدم مسبوقیت عالم بعدم زمانی ، و چون قدم عالم منافیت با اختيار فاعل بمعنائی

(۱) خارج از متن + وهو .

که مراد متكلمين است ، نسبت داده اند بسوى حکما نفي اختيار فاعل را . و متكلمين گویند حکما واجب الوجود را موجب دانند . وليکن چون حکما را در اختيار مذهب ديگر است چنانچه سابقاً اشاره بدان شد و اختيار بدان معنى را منافاتی با قدم اثر نباشد واجب الوجود را تصريح کنند باینکه مختار است و این نسبت را که متكلمين داده اند از نفي اختيار و ايجاب واجب افترا دانند و بر حسب مذاق خود متكلمين .

وامّا الصوفیة فهم جوزوا استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر القديم بانهم قالوا افاد الكشف الصريح انّ الشئ اذا اقتضى امرا لذاته اى لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيرا^(۱) وان اشتمل على شرط او شروط هى عين الذات كالتسبب والاضافات فلا يزال على ذلك الامر ويدوم له مادامت ذاته كالقلم الاعلى فانه اول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه و كانتهم تمسكوا فى ذلك الى ما ذكره الأمدى من انّ سبق الایجاد قصدا الى وجود المعلول كسبق الایجاد ايجابا فكما انّ سبق الایجاد الايجابى سبق بالذات لا بالزمان فيجوز^(۲) مثله ههنا بان يكون الایجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا متقدما عليه بالذات . و ح جاز ان يكون بعض الموجودات واجبا فى الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتأخير بحسب الذات كما انّ حركة اليد سابقة على حركة العظام بالذات وان كانت معها فى الزمان .

صوفیة استناد قدیم را بسوى فاعل مختار جایز دانند . يعنى معلوم بود و تکیه بر او داشته باشد . پس قول بقدم عالم و اختيار فاعل را جمع کرده اند و گویند که هرگاه فاعل در صدور فعل محتاج نباشد بامری زائد بر ذات اگر چه موقوف باشد صدور آن فعل بر شرطی که عین ذات وی باشد . يعنى حق تعالى در ایجاد عالم محتاج نیست بسوى غیر خود وليکن صدور عالم از وی موقوف است بر علم و اراده و اختيار که عین ذات اوست .

(۱) خارج از متن + بالغیر .

(۲) خارج از متن + كذلك يجوز .

پس لاجرم لازم آید دوام عالم بدوام ذات او ، و تخلف پذیر نباشد ، پس قدم عالم با معلول اول یا اختیار واجب الوجود منافاتی ندارد .

فان قيل اننا اذا راجعنا الى وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعاً قلنا تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات . فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل .

معترض نظارش بسوى اين است كه قصد بسوى ايجاد در حال وجود موجود محال است ، زیرا كه تحصيل حاصل است و ظاهر است كه امر موجود را نه ايجاد توان نمود و نه قصد بسوى ايجاد آن پس فاعل مختار كه بقصد و اختيار ايجاد كند قبل از قصد و ايجاد وى فعل و اثر او بايد معدوم باشد و بعد از قصد و ايجاد موجود شود پس لابد اثر فاعل مختار حادث باشد ، زیرا كه مسبوق است بعدم مقابل يعنى عدم قبل از وجود كه عدم زمانى است ، زیرا كه اين قبليت فعليتى است كه ممتنع است با وى اجتماع مسبوق يا سابق . و مجيب نظارش بسوى اين است كه همچنانكه ايجاد شىء عين وجود آن است و فرق بالاعتبار است يعنى وجود اثر را هر گاه ملاحظه كنيم نسبت بسوى اثر ، آن را وجود گوئيم و ظاهر است كه امرين متعدين فى الحقيقة و الذات متغايرين بالاعتبار را سبق و لحوق بحسب زمان نباشد ، و اگر سبق و لحوق باشد بالذات باشد . پس همچنين است سبق قصد ايجاد مر ايجاد را . يعنى قصد ايجاد بحسب ذات و حقيقت عين ايجاد است و بحسب اعتبار و مفهوم غير آن . پس همچنان كه تقدم ايجاد بر وجود بالذات است ، تقدم قصد ايجاد هم بر ايجاد بالذات باشد . و آنچه ممتنع است قصد بسوى ايجاد موجودى است كه قبل از اين ايجاد موجود باشد كه اورا تحصيل حاصل بغير ذلك التحصيل گويند و امّا تحصيل حاصل بنفس ذلك التحصيل محال نباشد .

و بالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه و اذا لم يكن كافيا

فقد (۱) يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا . فان قيل : نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزئنا بان القصد الى تحصيل الشىء و التأثير لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضرورى لا يتوقف الا على تصور معنى القصد و الارادة كما ينبغي . قلنا الرجوع الى وجدانه انما يدرك (۲) قصده و ارادته الحادثة الشاقصة لا الارادة الكاملة الازليّة ولا شكك انتهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية فى تحصيل القصد والمراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا . والثانية كافية ولا يمكن تخلفه عنها فكيف احدهما عن الاخرى .

نظر معترض بسوى اين است كه قصد بسوى تحصيل شىء با ايجاب آن شىء مغاير است از اين جهة كه ايجاب مقارن است زمانا با وجود و حصول شىء اگرچه سابق است براو بالذات . و امّا قصد بسوى ايجاد و تأثير در او معقول نباشد مگر در حال عدم آن شىء زیرا كه امر موجود بالفعل را نتوان قصد ايجاد كرد . و نظر مجيب بسوى اين است كه ارادة قديمه كماله را فرق است با ارادة ناقصة حادثه از اين جهة كه ارادة ناقصة حادثه مثل ارادة ما چون كافى نيست در وجود مراد ، ناگزير است از تقدم زمانى . ولى ارادة ازليّة كماله چون كافى است در وجود اثر ناگزير از سبق نباشد . بلكه مقتضى تماميت و كمال وجوب ترتب است . يعنى قدم وجود از معلول زمانا .

واعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة و مرتبة غناؤه عن العالمين وهى بهذه الاعتبار ازليّة ابدية كاملة لاشائية نقص فيها و ثانيهما اعتبار ان نسبة الماهيات الغير المجموعة الى نوره الوجودى نسبة المرايا الى ما ينطبع فيها ومن شان المتجلى بصفاته الكمالية ان يظهر بحسب المتجلى لا بحسبه فاذا تجلى فى امر ما (۳) ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المحل (۴) فالعارف اذا ادركها يوجد (۵)

(۱) خارج از متن + ادراكه .

(۲) خارج از متن + شىء .

(۳) خارج از متن + المتجلى .

(۴) خارج از متن + بوجدانه .

انه اضاف النقص الى عدم قابلية المحل واسندها اليه سبحانه كاملة تامة مقدسة عن شوائب النقص . وان اسندها اليه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره في مجاله لا بحسب صرافة وحدته . وغير العارف اما اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض المراتب عن بعض او نفاها عنه بالمرّة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

صفات كمالية حق را دو اعتبار است بيك اعتبار لازم ذات وازلى وابدیند ، و باعتبار دیگر حادث . اما اعتبار اول بملاحظة نسبت آنهاست بسوی حضرت حق بملاحظة وحدت صرفه و غنای مطلقه ذات حق و باین ملاحظه چون ذات حق کامل من جمیع الجهات است و صفات کمالیه وی عین ذات وی ، آن صفات نیز کامل و بری از شایبه نقصان است ، و اما اعتبار دوم چون ماهیات و اعیان ثابتة اشیاء که ثابتند در علم و حال آنکه غیر مجهولند و فی انفسها معلوم هر گاه نسبت داده شود بسوی نور وجودی حق تعالی مانند آینه باشند نسبت باشیاء مترائیه در آن . یعنی همچنانکه ملاحظه صورت مرآتیه را دو اعتبار است : یکی ملاحظه نسبت آن با ذی الصوره ، و دیگری ملاحظه آن باعتبار آینه . پس لازم آید که بعض صفات نسبت داده شود بسوی شخص مترائی که ذی الصوره عبارت از آن است . و بعضی بسوی مظهر که آینه و مرآة حکایت از آن . همچنین نور وجودی حق و فیض مطلق را دو اعتبار است : یکی اعتبار اونسبت بذات حق که غنی مطلق و کامل من جمیع الجهات است ، و باین اعتبار جمیع موجودات فضلا عن الصفات کامل من جمیع الجهاتند و دارای هیچ نقص و عیبی و قصوری نیستند بلکه مترائی و ظاهر ذات حق است . و اعتبار دیگر نسبت نور و وجود است بسوی مظاهر و اعیان ثابتة . و آنچه نقص و قصور است باین اعتبار مترائی شود . و گاهی نسبت داده شود بسوی نفس مظاهر فقط ، و گاهی بسوی ظاهر باعتبار تنزل و اتحاد او بامظهر . پس نقصان منسوب بسوی حق و صفات او نباشند ، بلکه تماما راجع بسوی مظاهر است .

و سر آن این است که متجلی بصفات کمالیه خویش ظهورش در مجلی بحسب استعداد مجلی است . نه بحسب کمال متجلی . چنانچه شمس را تجلی در مریای مختلفه

بصغر و کبر و صفا و کدر و لون و صفر و احر باختلاف است . و چون حکم احد المتحدین دیگر را می گیرد ، پس نسبت این اختلافات را بظهور شمس و مریا هر دو توان داد . پس عارف هر گاه بوجدان و ذوق و کشف مشاهده کند نور وجود را تمام نقایص و قصورات را نسبت دهد بسوی مجالی و مظاهر ، و تمام صفات کمالیه را باعتبار تمامیت و کمال اسناد دهد بسوی حق . و اگر صفات را باعتبار نقصان نسبت بسوی حق دهند باعتبار ظهور حق است در مجالی ، نه باعتبار صرافت و وحدت ذات . اما غیر عارف باعتبار نظر ناقص که دارد چه نسبت دهد نقص را بسوی حق ، مثل ملاحظه « خذلهم الله » یا سلب کند از وی بالکلیه مانند حکما هر دو خطاست .

القول فی کلامه سبحانه و تعالی . والدلیل علی کونه متکلیما اجماع الانبیاء علیه فانه تواتر عنهم انهم كانوا یثبتون له الکلام و یقولون انّه تعالی امر بکذا و نهی عن کذا و اخبر بکذا و کلّ ذلک من اقسام الکلام . و اعلم انّ هینا قیاسین متعارضین ؛ احدهما انّ کلام الله تعالی صفة له و کلتها هو صفة له فهو قدیم [فکلام الله تعالی قدیم] . و ثانیا انّ کلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فی الوجود و کلتها هو کذلک فهو حادث فکلامه تعالی حادث . فافترق المسلمون الی فرق اربع : ففرقتان منهم ذهبوا الی صحّة القیاس الاول . و قدحت واحدة منهما فی صغری القیاس الثانی . و قدحت الاخری فی کبریة . و فرقتان اخریان ذهبوا الی صحّة القیاس الثانی و قدحوا فی احدى مقدمتی الاول علی التفصیل المذكور . فاهل الحقّ منهم من ذهبوا الی صحّة القیاس الاول و قدحوا فی صغری القیاس الثانی . فقالوا کلامه لیس من جنس الاصوات و الحروف بل صفة ازلیة قائمة بذات الله سبحانه هو بها آمر و ناه ، مخبر و غیر ذلک یدل علیها بالعبارة او الكتابة او الاشارة . فاذا عبّر عنها بالعربیّة فقران او بالسریانیّة فأنجیل او بالعبرانیّة فتوراة . و الاختلاف فی العبارات دون المعانی و التفصیل فی هذا المقام انّه اذا اخبر الله [تعالی] سبحانه عن شیء او امر به او نهی عنه او غیر ذلک و ادّاه الانبیاء علیهم الصلوة و السلام الی امهم بعبارات دالة علیه ، فلا شکّ انّ هناك امورا ثلثة : معانی معلومة ، و عبارات دالة علیها معلومة

ایضا؛ و صفة يتمكّن المتكلم بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لفهام المخاطبين. ولا شكّ في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني واما العبارات ^(۱) بالنسبة اليه سبحانه تعالى فان كان كلامه [تعالى] عبارة عن تلك المعاني فلا شكّ في قدمه وان كان [عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شكّ انها باعتبار معلوميتها] له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعتمدها وسائر عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه اولا وابدا. وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلاثة فليس على اثباته ^(۲) دليل يقوم على ساق. وما اثبت المتكلمون ^(۳) من الكلام التفسري فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهرا وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شكّ ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم، فسواء كان العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصيل من مقول الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض القارة فكيف يقوم به سبحانه.

قبل از بيان مقصود، لازم است تهيه مقدمه. پس بدانکه برهان و قياس عبارت است از مقدماتی که موجب شود حکمی را از برای شيء که قبل از اقامه برهان، ثبوت آن حکم از برای آن شيء معلوم نباشد، و بواسطه این برهان معلوم شود. و این مقدمات را قياس و برهان نامند. و آن حکمی که بواسطه برهان از برای شيء ثابت شود نتیجه گویند. مثلا «العالم حادث» یکی از احکام و مطالب مجهوله است قبل از اقامه برهان و موضوعش را که عبارت از عالم است اصغر گویند و محمولش را که عبارت از حادث است اکبر، بملاحظه اینکه غالبا موضوع مندرج است در محمول یعنی محمول اعم است

(۱) خارج از متن + قدمه.

(۲) خارج از متن + اشاعره.

از وی، و بجهت اعمیت مناسبست که او را اکبر نامند و همچنین اخصیت موضوع را مناسب است که او را اصغر نامند. و طریقه اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد یعنی با اکبر و اصغر. چنانچه در حدوث عالم تغییر را پیدا کنند که هم مناسب است با عالم و هم مناسب است با حدوث، زیرا که تمام اجزای عالم آنا فآنادر تغییر و تبدل است، چنانچه مشهود و هویدا است. و چون تغییر عبارت است از اینکه حالتی موجود معدوم شود یا حالت معدومی موجود، و حدوث هم عبارتست از وجود بعدالعدم. پس تغییر مناسب است با وی. و این امر مناسب را حد اوسط نامند، و او را در بین اصغر و اکبر نهند. پس محمول شود از برای اصغر و گفته شود «العالم متغیر» و موضوع شود از برای اکبر و گفته شود «کل متغیر حادث» پس دو مقدمه حاصل شود یکی «العالم متغیر» و دیگری «کل متغیر حادث» و مقدمه اولی را که مشتمل است بر اصغر صغری نامند. چنانکه مقدمه ثانیه را که مشتمل است بر اکبر کبری گویند: و ظاهر است که نتیجه بهر دو جزئش مندرج است در مقدمتین که قياس عبارت از آن است بزیادتی حد اوسط. پس هرگاه حد اوسط را اسقاط کنند از مقدمتین نتیجه باقی ماند. و حد اوسط عبارت است از چیزی که مکرر است در مقدمتین مانند تغییر که محمول صغری است و موضوع کبری. و هرگاه از قياس مذکور اسقاط شود «العالم حادث» باقی ماند.

و هرگاه این مقدمه محقق شد گوئیم در مانحن فیه دو قياس متعارض متصور است یکی «ان کلام الله تعالى صفة له، و کل ما هو صفة له فهو قديم» و دیگری «ان کلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، و کل ما هو مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود فهو حادث». و در این دو قياس بطریق استنتاجی که در مقدمه بیان شد معلوم است که نتیجه قياس اول قدم کلام حق است، و نتیجه قياس دوم حدوث آن. چرا که هرگاه حد اوسط را که مکرر است در مقدمتین اسقاط کنیم نتیجه قياس اول «فکلامه قديم» است، و نتیجه قياس ثانی «فکلامه حادث»، و چون نتیجه این دو قياس

متعارضند اشاعره قائل شده‌اند که کلام حق تعالی قدیم است، یعنی قیاس اول را امضا کرده‌اند، و قیاس دوم را ابطال. باینکه کلام او را از جنس اصوات و حروف و مؤلف از اجزای مترتبه متعاقبه ندانند، بدین ملاحظه که گویند کلام صفت حق است، و صفت باید قائم بموصوف باشد، و متکلم «من قام به الکلام» است. و چون محال است که حق محل حوادث گردد پس کلام او حادث و از جنس اصوات و حروف نتواند بود. و چون متبادر از کلام، اصوات و حروف است در اثبات قیام کلام بذات حق بتعب افتاده‌اند. و گویند کلام بر دو قسم است: کلام لفظی، و کلام نفسی. اما کلام لفظی عبارت است از اصوات و حروف و کلام نفسی مدلول کلام لفظی است. که قائم است بنفس متکلم. و غیر علم و اراده و کراهت است. بجهة اینکه گاهی خبر داده شود از امر غیر معلوم بلکه معلوم الخلاف و در این صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است. و حاصل آنکه علم حاصل نیست. پس معلوم است که کلام نفسی غیر از علم است در صورت اخبار از «مالا یعلم او یعلم خلافا». و هم چنین غیر از اراده است، بجهة اینکه گاهی امر شود بچیزیکه مراد نباشد، بلکه مراد عدمش باشد. مثل کسیکه امر کند بنده خود را بچیزی که مقصودش این باشد که آن غلام را اختیار و امتحان نماید که اطاعت امری کند یا نه. و یا اینکه مقصودش این باشد که آن غلام مخالفت نموده عذر مولی در نزد حضرات در ضرب و تأدیب او ظاهر شود. و همچنین است در صورت نهی بر قیاس امر، که گاهی نهی شود از چیزیکه مطلوب ترك او نباشد، بلکه مطلوب فعلش باشد در صورت اختیار و اظهار عذر. پس معلوم شود که در این دو صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است. و حال آنکه اراده و کراهت دو صورت امر و نهی حاصل نیست. و بر این مدعا استشهاد شعری کنند از عرب که:

«ان الکلام النی لفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا».

و چون استشهاد بشعر دلالی بر مدعا ندارد زیرا که شاعر ممکن است که با اعتقاد فاسدی شعری بگوید و حال آنکه در واقع خلاف آن واقع باشد پس در توجیه این استشهاد گویند

که این شعر دلالت کند بر اینکه ثبوت کلام نفسی فطری طباع و غریزی نفوس است. پس بر مثال کلام نفسی ما، حق را نیز کلام نفسی باشد که مدلول کلام لفظی است و قائم بذات حق است و قدیم است و از جنس اصوات و حروف نیست. و دلالت بر او بکلام لفظی و کتابت و اشارت هر سه توان کرد. پس اگر بلغت عرب دلالت بر او شود او را قرآن نامند، و بلغت عبرانی توریة، و بسریانی وانجیل.

و اما معتزله گویند کلام حق حادث است و از جنس اصوات و حروف است. یعنی قیاس ثانی را امضا کرده‌اند و قیاس اول را ابطال. باین تقریب که کلام صفت حق است ولی صفت لازم نیست قائم بموصوف باشد، بلکه گاهی صادر نیز تواند بود. پس متکلم من قام به الکلام نیست بلکه من صدر منه الکلام است. پس کلام حق قائم بذات وی نباشد تا لازم آید محل حوادث شود. بلکه کلامش را ایجاد کند در جسمی از اجسام خواه از افراد انسان باشد که او را نبی گویند و خواه جسمی از اجسام دیگر مانند شجره موسی.

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی.

و کلام نفسی را معتزله باطل دانند و گویند در این صور مستشهد بها غیر از علم بمدلول خبر چیزی در نفس حاصل نباشد که او را کلام نفسی نامند در صورت اخبار و امر و نهی هر سه اگر چه علم بآن خبر و اراده و کراهت متحقق نباشد. ولی در نزد اهل تحقیق، هر دو طایفه از حقیقت کلام حق نیک دور افتاده‌اند. و علی «ذمتنا تحقیقه فیاسیاتی».

ولند کرفی هذا المقام کلام الصوفیة لیتضح انشاء الله تعالی. قال الامام حجة الاسلام رحمه الله: الکلام علی ضربین احدهما مطلق فی حق الباری تعالی. و الثانی فی حق الادمیین. اما الکلام الذی ینسب الی الباری تعالی فهو صفة من صفات الربوبیة. ولا تشابه بین صفات الباری تعالی و صفات الادمیین. فان صفات الادمیین زائدة علی ذواتهم تتکثر و حدتهم و تقوّم انیتهم بملک الصفات و بتعین حدودهم و رسومهم بها. و صفة الباری تعالی لا تحد ذاته ولا ترسمه فلیست اذا اشیاء زائدة علی العلم الذی هو حقیقة

هویته تعالی . ومن اراد ان يعدّ صفات الباری فقد اخطا . فالواجب علی العاقل ان یقَامَلَ و یَعْلَمَ انّ صفات الباری تعالی لا تتعدّد ولا تنفصل بعضها عن بعض الا فی مراتب العبارات وموارد الاشارات . واذا اضعیف علمه الی استماع دعوة المضطربین یقال سمیع واذا اضعیف الی رؤیة ^(۱) [اعمال العباد] ضمیر الخلق یقال بصیر . واذا اضعیف ^(۲) الی مکنونات علمه فی قلب احد من الناس من الاسرار الهیة ودقائق جبروت ربویته یقال متکلم . فلیس بعضه آلة السّمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الکلام . فاذن کلام الباری تعالی لیس شیئاً سوى افادته مکنونات علمه [من اسرار الوهیة ^(۳) ودقائق ربویته] علی من یرید اکرامه کما قال تعالی « فلما جاء موسی لمیقاتنا و کلمّه ربّه » شرفه الله تعالی بقربه و قربته بقدرسه واجلسه علی بساط انسه و شافهه باجلّ صفاته و کلمّه بعلم ذاته کما شاء تکلم و کما اراد سمع .

بنابر تقریر غزالی کلام آدمیین که از قبیل اصوات و حروف است . زاید بر ذات انسانست زیرا که صفات انسانیّه یعنی آنچه حمل بر انسان شود مانند حیوانیّت و ناطقیّت و جسمیّت و جوهریّت و امثال ذلک که از اجزاء ذات ویند با آنکه متغایر با ذات او هستند باعتبار اینکه جزء غیر کلّ است . حدّ انسان مرکّب از اینها باشد و دانش متقوم بدانها و صفاتی که عارض ذات وی باشد از قبیل صحیح و استقامت قامت و عرض اظفار و مشی و تعجب و امثال ذلک که خارج از ذات ویند رسم انسان متحقّق بدانهاست . مراد بر رسم تعریف بعرضیات است چنانکه مراد بحدّ تعریف بذاتیّات . زیرا که تعریف بذاتیّات را حدّ گویند و تعریف بعرضیات را رسم . و کلام از قبیل قسم ثانی از صفات است . امّا صفات حقّ چون زاید بر ذات وی نباشند و تعداد و تفصیل نپذیرند پس کلام او که یکی از صفات اوست غیر از علم که عین ذات اوست چیزی نباشد بلکه همین علم

(۱) خارج از متن + اعمال العباد .

(۲) خارج از متن + افاض .

(۳) آنچه در قلاب آمده خارج از متن است .

است که باعتبارات و اضافات اسامی متعدّد پیدا کند چنانچه هرگاه نسبت داده شود بسوی دعوت مضطربین سمعش نامند و بواسطه این نحو از علم سمیعش خوانند . و هرگاه نسبت داده شود بسوی ضمیر خلق باعتبار شهود آنها بصر باشد و باعتبار این نحو از علم بصیر گردد . و هرگاه نسبت داده شود بسوی علوم مکنونه در قلب یکی از افراد ناس یعنی اسرار الهیّه و دقائق جبروت و ربویّه کلام گردد . و باین اعتبار متکلمش گویند . پس ذات حقّ متبعضّ بسوی اجزائی نشود که بعض آن آلت سمع و بعضی آلت بصر و بعضی آلت کلام باشد . پس فی الحقیقه کلام او عبارت باشد از افاضه و افاده علوم مکنونه بر مکرمین از عباد خویش . چنانچه می فرماید : « فلما جاء موسی لمیقاتنا و کلمّه ربّه » پس حقّ تعالی بواسطه قرب وی بسوی او اورا شرافت بخشیده و باجلّ صفات خود او را ستوده . ولیکن این بیانات هم وافی بمقصود نباشد . چنانچه از بیانات آتیّه مامعلوم خواهد شد .

وفی الفتوحات المکیّة قدس الله سرّ مصدرها : انّ المفهوم من کون القرآن حروفا امران [احدهما] الامر الواحد المسمی قولاً و کلاماً و لفظاً . والامر الاخر المسمی کتاباً و رقاً و خطاً و القرآن یخط [یکتب و یبسط] فله حروف الرّقم ، و ینطق به فله حروف اللّفظ ، فلما یرجع کونه حروفاً منطوقاً بها هل بکلام الله الذی هو صفته او هل المترجم عنه . فاعلم انّ الله [قد] اخبرنا بنبیّه صلی الله علیه و سلم انّه سبحانه و تعالی یتجلّی فی القیمة فی صور مختلفة فیعرف و ینکرو من کانت حقیقه یقبل التجلّی فلا یبعد ان یکون الکلام ^(۱) بالحروف المتلفظ بها المسمّاة کلام الله تعالی کبعض ^(۲) تلک الصّور کما یلیق بجلاله و کما تقول تجلّی فی صورة کما یلیق بجلاله کذلک نقول تکلم بحرف و صوت کما یلیق بجلاله .

حاصل بیان فتوحات این است که حق را تجلّی بظهورات در جمیع موجودات و

(۱) خارج از متن + المتکلم .

(۲) ن . ل + لبعض .

در جمع مراتب غیبا و شهودا و همه ظهورات را نسبت بوی توان داد بوجهی پس چنانچه در قیامت تجلی خواهد فرمود در صور مختلفه که بعض آنها معروف است و شناخته می شود در آنها، و بعضی غیر معروف. همچنین حق را در صور الفاظ و حروف و ارقام و خطوط تجلی است. و می شود که الفاظ مرقومه و متلوّه را نسبت بحق داد بنحوی که لایق بجلال اوست، و گفت کلام الله است. و همچنین است ارقام و حروف. « و قال رضی الله تعالی عنه بعد کلام طویل: فاذا تحققت ما قررناه و تبینت ان کلام الله تعالی هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به المسمی قرآنا و توریة و زبورا و انجیلا ».

بعد از بیان سابق ظاهر است در کمال ظهور که « مابین الدفتین » که عبارت است از صور منقوشه و خطوط مرقومه حقیقه کلام است، اگر چه بحسب ظاهر صادر از خطاط و نقاش است. و همچنین الفاظ و حروف کلام الله است که ظاهر شده است در صور عرضیه و کیفیّت مسموعه. چنانچه در اول صور عرضیه مبصره بود. بلکه گوئیم صور عقلیه که عبارت است از معانی این کلمات و الفاظ که متحقق است در صدور مؤمنین، نیز قرآن و کلام الله است. چنانچه فرمود « انه لفي صدور المؤمنين » و نسب این مراتب بقوت و ضعف و کمال و نقص است. و برترینی که ذکر شد هر مرتبه فوق مرتبه دیگر است. و همچنین بالا می رود در الواح عالیّه و کتب سماویه عینیّه و مظاهر معنویه: « الى ان يصل الى الحق الاول والكلام الذاتي الذي هو عين ذات الحق ».

وقال الشيخ صدر الدين القنوي قدس الله سره في تفسير الفاتحة: كان من جملة ما من الله تعالى على عبده اراد به نفسه ان اطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوي على كل علم^(۱) جسم و اراده انه ظهر عن مقارعة غيبته واقعة بين صفتي القدرة والارادة منصبا بحكم ما احاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على حكم ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام.

استشهادی است موافق بیان فتوحات و اشاره بسوی اینکه کتاب الله الکرم

(۱) خارج از متن + اسر.

مشمول است بر علوم جسمیه عظیمه، و نیز اشاره است بسوی اینکه از ترکیب صفت قدرت و ارادت و اصطکاک بینهما اسمی دیگر متولد شده. در این حال حق منصیب است بحکم معلوم در مرتبه جامعه بین الغیب و الشهادة. ولی این ظهور و تجلی بحسب اقتضای موطن و مقام است که در هر مرتبه و هر وقتی و هر حالی بنحوی ظهور نماید و آن کلام حق باشد.

والذي يظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذي هو صفة سبحانه ليس الا^(۱) افادته و افاضته مكنونات علمه على من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من الحروف و [ال] كلمات كالقرآن و امثاله ايضا كلامه لكن من بعض صور تلك الافادة و الافاضة ظهرت بتوسط العلم و الارادة و القدرة في البرزخ الجامع بين الغيب و الشهادة [اعني^(۲)] عالم المثال من^(۳) مجاليه الصورة المثالية كما يليق به سبحانه. فالقياسان المذكوران في صدر المبحث ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام في القياس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه و في الثاني مظهر في البرزخ من بعض المعجالي الالهية و الاختلاف الواقع بين فرق المسلمين [انما^(۴) هو] لعدم الفرق بين الكلامين و الله سبحانه اعلم.

حاصل این است که از کلمات این اکابر چنین استفاده می شود که کلام حق نیست مگر افاضه و افاده علوم مکنونه و اسرار مخزونه غیبیه بر کسی که اراده اکرام و برا دارد و این کتب منزله منظومه یعنی مجموعه از حروف و کلمات مانند قرآن و سایر کتب سماویه همه کلام الهی باشند لیکن عبارت باشند از بعض صور آن افاده و افاضه که ظاهر شده است بتوسط علم و اراده و قدرت در عالم برزخ که واقع است در بین عالم غیب و عالم شهادة. و ظهور کلام در این عالم در صورت مثالیّه مقالیّه است. پس دو قیاس

(۱) خارج از متن + سوی.

(۲) جمله داخل کلوشه خارج از متن.

(۳) خارج از متن + بعض.

(۴) جمله داخل کلوشه خارج از متن.

که در صدر مبحث اشاره بدان شد فی الواقع وفي الحقیقه تعارض و تنافی ندارند ، زیرا که مراد از کلام در قیاس اول صفتی است که قائم بذات حق است . و در قیاس ثانی ظاهر در عالم برزخست در بعضی از مجالی الهیّه . و هر یک از کلامین را لازمی است علیحده و اختلافی که در فرق مسلمین واقعست از جهة عدم تمییز بین الکلامین است .

وقال بعضهم فی قوله تعالى : « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل فی الارض خليفة » ! علم ان هذه المقالة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاؤل فيها . وان كان واقعا فی العالم المثالی فهو شبهه بالمکالمه الحسیّة . وذلك بان يتجلى لهم الحق تجلیا مثالیّا كتجليه لاهل الاخرة بالصّور المختلفة . كما نطق به حديث التّحول . وان كان واقعا فی عالم الارواح من حيث تجرّدها فهو کالكلام النفسی ^(۱) فیکون فی قول الله لهم القاء فی قلوبهم المعنی المراد . ومن هذا يتنبه الفطن علی کلام الله تعالى ومراتبه . فانه عین المتکلم فی مرتبه ومعنی قائم به فی اخری کالكلام النفسی ، وانه مرکب من الحروف والالفاظ و معبر بها فی عالمی ^(۲) المقالی والحسی بحسبها .

استشهادی است از برای صحت قیاسین مذکورین زیرا که این مقوله بحسب عوالم مختلف باشد . چنانچه اگر در عالم مثال واقع باشد شبهه بمکالمه حسیّه باشد . چنانچه حق تجلّی فرماید بصورتی مثالیّه و با ملائکه تکلم نماید بر حسب اقتضای آن نشأ ، و اگر در عالم ارواح واقع شود مانند کلام نفسی است که قائم بنفس باشد . و مراد از تکلم و مقوله حق با ملائکه القای معنی مراد است در قلوب آنها . پس کلام گاهی عین متکلم باشد در مرتبه وی . و گاهی معنایی باشد قائم بذات او باشد در مرتبه دیگر ، و گاهی مرکب از حروف و اصوات در عالم مقالی وحسی .

تتمیم و تکمیل : تحقیق در مسئله کلام این است که لازم نیست کلام مرکب از اصوات و حروف باشد در جمیع احوال و در جمیع مراتب و نسبت بجمیع متکلمین ، بلکه

(۱) خارج از متن + والنفس الالهاسی .

(۲) خارج از متن + المثال .

عبارت است از مُعَرَّبُ ازما فی الضمیر ، یعنی چیزیکه اعراب و اظهار کند از آنچه در ضمیر متکلم است از برای مخاطب ، سوای اینکه بلفظ باشد یا بکتب ، باشد یا باشاره . هر چه ما فی الضمیر را اعلان و اظهار نماید کلام است و حقیقت کلام جز این نباشد . و اینکه اصوات و حروف را کلام نامیده اند بجهة سهولت توسّل بآن است ، و بجهة اختصار و جری عادت است بر آن . و الا فی الحقیقه اشارتی که معرب ازما فی الضمیر باشد یا کتابی که چنین بود نیز کلام است . لهذا کلام نسبت بهر متکلمی چیزی باشد ، کلام هر کسی بحسب خصوصیت ذات او اختصاصی یابد . چنانچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه می فرماید : « انما امره اذا اراد بشیء ان يقول له کن فیکون بلا صداء یسمع ولا نداء یقرع » .

و تحقیق این مطلب این است که حق را در مقام ذات خویش احاطه علمیّه است بنام اشیاء و احکام آنها . و ما فی الضمیر حق عبارت از همین احاطه علمیّه است ، که هرگاه اظهار و اعراب از آن شود آن معرب را کلام گویند . پس کلام حق عبارت است از ایجاد حق اشیاء را ، زیرا که ایجاد اشیاء بر طبق علم اوست و بوجود اشیاء ما فی الضمیر او اظهار و اعلان شود . چنانچه وجود منبسط که او را فیض مقدّس و وجود مطلق و حق مخلوق به و امثال ذلک نامند . نفس رحمانی و کلمه کُن وجودیه نیز گویند . یعنی چنانچه انسان از ما فی الضمیر خود بصوتی کند که در بدو صدور سازج است و متعیّن بتعیّن حروف و کلمات نیست . و بعبارة اخری بحسب ذات مطلقه و حقیقت سازجه متعیّن بهیچ تعینی از تعینات حرفیه نیست ، و در این مقام او را نفس نامند . و بوصول وی در مقاطع فم و اصطکاک او با هر یک از مخارج متعیّن بتعیّن شود و از او حرفی صورت پندد ، و بترکیب حروف ، کلمات تألیف یابند و بکلمات مؤلفه اظهار از ما فی الضمیر خود کند . همچنین حق تعالی در اظهار از ما فی الضمیر خود تجلّی کند بفیض مقدّس که بحسب ذات ، متعیّن بهیچ تعینی از تعینات مراتب متزّله امکانیه نیست ، بلکه سازج و مطلق است . و بجهة تشبیه با نفس انسانی او را نفس رحمانی نامیده اند . و پس از اصطکاک وی با

ماهیات امکانیه و تنزل وی در مراتب نزولیّه متعیّن شود بتعیّنات اشیاء، که آنها را حروف و کلمات نامند. و بواسطه آنها از مافی الضمیر حق اعلان و اظهار شود. چنانچه حضرت رضا سلام الله علیه می فرماید: «قد علم اولوالالباب ان ما هالك لا يعلم الا بما هيئا». پس دانسته شد که این عالم بخلافیره کلام حق است، و معرب از مافی الغیب. و از برای او مراتبی است بحسب تنزلاتی که لازمه نشأت این عالم است. و تنزل وی بحدّی رسد که مافی صدور المؤمنین را کلام حق توان گفت، آیه «لنی صدور المؤمنین». و آنزل از آن الفاظی است که صادر شود از قراء و انزل از او نقوشی است که مکتوب گردد در قراطیس و کراریس.

و باید دانست که فرق میان کلام و کتاب اعتباری است. همان چیز را که کلام گویند باعتباری کتاب نیز گویند. بیانش اینکه وجودات اشیاء باعتبار انتسابشان بحق، و ملاحظه قیام صدور آنها بوی، کلام است. و باعتبار انفسها و عدم ارتباطشان بحق کتابند. و همچنانکه از برای کلام مراتبی است همچنین از برای کتاب نیز باشد. چنانچه وجود عقول مجرّده را امّ الکتاب گویند. چنانچه فرموده است: «وعنده امّ الکتاب». باعتبار اینکه وجود آنها وجود جمعی و کلیّ و اجمالی کلّ اشیاء است. و سایر اشیاء متولّد از آنها و تفصیل آن اجمالند. و وجود نفوس کلیّه را کتاب مبین نامند، باعتبار آنکه آنچه در عقول باجمال است در نفوس مفصّل و مبین و ظاهر است. و نفوس متعلّقه بابدان، یعنی منطبعة در اجسام را کتاب محو و اثبات نامند. «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده امّ الکتاب». و همچنین تا برسد بمکتوب مابین الدفتین همه کتب الهیه اند.

و حاصل این است که کتاب حق بر دو قسم است: کتاب تکوینی، و کتاب تدوینی. اما کتاب تدوینی عبارت است از کتب منزله بر انبیاء علیهم السلام که مکتوب و منقوش است در دفاتر و اوراق بحسب لغات مختلفه، که از جمله آنها قرآن مجید است. و کتاب تکوینی نیز بر دو قسم است: کتاب آفاقی، و کتاب انفسی. اما کتاب آفاقی، اشاره بدان کتب است که اشاره بدان شد یعنی امّ الکتاب، و کتاب مبین، و کتاب محو و اثبات. و

کتاب انفسی نیز بر دو قسم است: کتاب علیّینی، و کتاب بحیّینی. «ان کتاب الابرار لنی علیّین وان کتاب الفجار لنی بحیّین». و تحقیق این مطلب زیاده بر این موکول است بر کتب مقصّله.

[القول] فی بیان آن لاقدره للممکن: ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى وحدها. وليس بقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجري عاداته بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا. فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى و ابداعا واحداثا. و مكسوبا للعبد. والمراد بكسبه اياته. مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون منه تأثير يدخل في وجوده سوى كونه^(۱) محسّلا له. وقال الحكماء: هي^(۲) واقعة على سبيل الوجوب و امتناع التخلّف بقدره يخلقها الله تعالى^(۳).

معترله را اعتقاد است که از برای قدرت عباد در صدور افعالشان تأثیر و مدخلیتی است، بلکه استقلال در تأثیر. فلهمذا افعال عباد را نسبت بعباد دهند و حق را بهمیچوجه مؤثر ندانند و از این جهت عباد را در افعال مستحق ثواب و عقاب دانند چرا که اگر امثال او امر الله کرده مستحق ثواب است و اگر عصیان نموده مستحق عقاب. پس ثواب و عقاب را فرع اختیار و استقلال و تأثیر در افعال دانند، زیرا که اگر در افعال مجبور باشند و بقدرت و اختیارشان صادر نشود، بلکه فعل حق باشد، یا در افعال مجبور باجبار حق

(۱) خارج از متن + کون العبد.

(۲) خارج از متن: ای افعال العباد.

(۳) در حاشیه قال الشيخ فی الفتوحات: معنى الكسب تعلق ارادة العبد بفعل دون غيره فيوجد الاقتدار الالهى عند هذا التعلق يسمى ذلك كسباً (عماد الدولة).

(در حاشیه) - معلوم باشد که چون نسخه درة الفاخرة کمیاب و صحیح آن کمتر بود، نسخه بلس آوزد و احتیاطاً بمقابل نمود و زواید و اختلاف را بخط خود نوشت. حرره اقل المربوبین عماد الدولة بن عماد الدولة طاب ثراه فی معرم سنه ۱۳۱۶ هجری در دار الخلافه تهران

باشند، ثواب و عقابشان قبیح باشد. و مجازات معنی نخواهد داشت. بلکه تکلیف و ارسال رسل و انزال کتب همه فرع قدرت و اختیار عباد است در افعال. و آله همه اینها لغو بودی و از این جهة که افعال را مستند بقدرت عباد دانند خود را اصحاب عدل نامیده اند. چرا عدل را هم از فروعات این مسئله دانند زیرا که عدل عبارت است از مجازات بحسب استحقاق. و اشاعره قائلند باینکه قدرت عباد را هیچوجه مداخلیتی در افعالشان نیست، بلکه تمام آثار و افعال را از تمام موجودات مخلوق حق دانند و گویند عباد در این افعال مجبورند، و چون محل وجود این افعال باشند آنها را کاسب گویند: یعنی قدرت آنها با آنکه مؤثر نیست در افعالشان، مقارن است با افعالی که بقدرت حق موجود شده. و ثواب و عقاب را متفرع بر طاعت و عصیان ندانند بلکه گویند «یفعل الله ما یشاء و یختار ما یرید» «ولا یسئل عما یفعل و هم یسئلون». و «کل شیء من الظریف ظریف». «هر آن چه زیبا کند زیبا بود». هر که را خواهد عقاب کند، اگر چه مستحق نباشد. و هر که را خواهد ثواب دهد اگر چه مستوجب نباشد. . . .

و شواهد نقلیه بر این دعوی وارد است، از قبیل «خلقکم و ما تعلمون». و «طوبی لمن اجریت الخیر علی یدیه» و «ویل لمن اجریت الشر علی یدیه». که در حدیث قدسی است. از امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه سائلی سؤال کرد که آیا افعال خود را مالکم یا نه؟ فرمود مالکیت تو یا با استقلال است پس لازم آید که مالک الماسکی غیر از حق یافت شود، و اگر بمداخله حقست لازم آید که شریک حق باشی. پس تو را هیچوجه مداخلیتی در افعال نیست. و روایتی که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله وارد است که «القدریة مجوس هذا الامة». اشاعره نسبت دهند آنها بمعتزله بملاحظه اینکه قائلند که افعال بقدرت عباد موجود شود. پس قدریة باشند و چون خود را مستقل در فعل دانند در مقابل حق ثنوی مذهب باشند. و از این جهة آنها مجوس این امت خوانده شده اند، زیرا که مجوس ثنوی مذهبند، چه دو مؤثر در عالم قائلند: یکی نور، و دیگری ظلمت. و بعبارة اخری یکی یزدان، و دیگری اهرمن. و آنها را مفوضه گویند، چرا

که گویند حق افعال عباد را تفویض بخودشان کرده. و معتزله این روایت را تاویل بر اشاعره کنند. و گویند چون افعال عباد را اشاعره مخلوق حق دانند و گویند بقدرت حق موجود شود، از این جهة قدریة باشند. و دور نیست مجوسیت را باین اعتبار ثابت کنند که خود را در مقابل حق موجودی و چیزی دانند. و اثنینیت بدین واسطه متحقق شود. ولی آنچه بنظری رسد بهمین ملاحظه هر دو مجوسی و ثنوی مذهبند. و اشاعره قائل بجبر، و معتزله قائل بتفویض اند. و در اخبار اهل بیت صلوات الله علیهم اجمعین وارد است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین». و اجمال بیانش این است که عارف را دو نظر است نظر توحید و نظر تکثیر اگر بنظر توحید در موجودات نظر کند غیر از حق و صفات ذاتیه حق چیزی را نه بیند و گوید «لا مؤثر فی الوجود الا الله و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم».

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفیح ورقا بعد ورق
حقاً که نخواهیم و ندیدیم در او جز ذات حق و صفات ذاتیه حق.

پس باین ملاحظه و این نظر نه عبادی باقی ماند، و نه قدرتهای آنها. چه جای آنکه منشاء آثار باشند بمداخلیت یا استقلال. و اگر بنظر تکثیر. موجودات را ملاحظه کند همه اشیاء را مشاهده نماید و آثار هر یک را بخودشان نسبت دهد و افعالشان را صادر بقدرت و اختیار خودشان بیند، و این افعال را منشاء ثواب و عقاب یابد. پس نه جبر باشد چنانچه اشاعره گویند، و نه تفویض چنانچه معتزله، بلکه امری است برزخی و بینین و متوسط بین الامرین. و ظاهر است که برزخ را حکم طرفین است. یعنی ذوجنبتین و قابل ملاحظتین است. پس بنظری تفویض نماید، و بنظری جبر، و در واقع هیچیک نباشد. و فهم این مطلب محتاج است بسوی دقت نظر و لطافت ذهن و صفای نفس و اینکه حکما گویند افعال عباد واجب الصدور است یعنی اول اختیار حادث شده پس از آن فعل لازم الصدور شود. و این وجوب را گویند منافی اختیار نیست بلکه «الواجب بالاخیار لاینافی الاختیار» مؤید همین مطلب است. و گویند چون افعال اختیاریه لابد است از اختیار

hand, a copyist may overlook glosses consisting of only a few words. It might also be argued that these 12 glosses are not authentic, and that that is the reason they occur in so few of the manuscripts. This argument can be countered, however, by the fact that all 12 occur in Yahuda 3872, the most authoritative of the manuscripts.

⁵These are the commentaries described in Section V of the Introduction.

سابق و بدین واسطه آنها را اختیاری گویند و جبر معنی ندارد . ولی چون آن اختیار نشود که حادث شود با اختیاری دیگر، مگر اینکه منتهی شود بسوی اختیار واجبی، و الا لازم آید تسلسل و چون تسلسل باطل است پس باید آن اختیار اختیاری نباشد، بلکه لازم الصدور باشد، و پس از صدور اختیار لازم فعل لازم الصدور گردد. پس فعل باینکه اختیاری است واجب الصدور است، و واضح شد که وجوب صدور منافی با اختیار نیست بلکه مؤکد آن است.

Section V

¹For the author see Brockelmann, *Geschichte*, II, 505, Supplement II, 520; and al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, I, 28.

²See Vol. I, p. 35.

³See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

⁴For the author see Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, II, 619. For the work itself see Brockelmann, *op. cit.*, II, 266, Supplement, III, 1271; and al-Baghdādī, *Idāh al-Maknūn*, I, 567.

⁵See Muḥammad Asʿad Ṭalas, *al-Kashshāf ʿan Makhḥūṭāt Khazāʾin Kutub al-Awqāf*, p. 277.

⁶See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

⁷He is also the author of a gloss on al-Taftāzānī's commentary on *al-ʿAqāʾid* of al-Nasafī (See Brockelmann, *Geschichte*, Supplement, I, 759), of a Persian *tafsīr* on *sūrah* 108 of the Qurʾān, and of another work, in Arabic, entitled *Risālat Abḥāth* (See Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*, p. 471).

⁸See *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 168.

⁹See Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, I, 583-584.

Section VI

¹See Section III of Introduction, p.

²*Gāmī de Dei Existentiā et Attributis Libellus "Stratum Solvel" sive "Unio Pretiosus."* Pars Prior. Prolegomena una cum capitibus selectis in Latinum sermonem translatis. Dissertatio quam ad summos in philosophia honores auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in alma litterarum Universitate Fridericiā-Guilelmiā Rhenana rite impetrandos scripsit et una cum sententiis controversis die X mensis Martii a. MDCCCLXXIX hora XII

publice defendit Jacobus Ecker. Bonnae.

The translation, which includes only paragraphs 1-3, 27-29 and 60-71 was based on five manuscripts: Warner 702(3), Warner 997(1), Warner 723(2), Gotha 87(7) [See Pertsch, *Die arabischen Handschriften*, p. 156], and Loth 670. With the exception of the Gotha manuscript, all of these have been used in the preparation of the present edition.

³See Brockelmann, *Geschichte* II, 505, Supplement, II, 520; and al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, I, 28.

⁴See Brockelmann, *Geschichte*, II, 514, Supplement, II, 535.

⁵*Op. cit.*, II, 514, Supplement, II, 534.

⁶See ʿAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *Nuzhat al-Khawāṭir*, V, 301.

⁷Al-Kūrānī, *al-Amam*, pp. 107-108.

⁸See his *Handlist of Arabic Manuscripts*, pp. 41, 52, 341, 354, 439.

⁹See Brockelmann, *Geschichte*, II, 556; and G. W. J. Drewes, "Sech Joesoep Makasar" *Djawa*, 1926, No. 2, pp. 83-88.

Section VII

¹See Section III of the Introduction.

²This exception might be explained as a case of the glosses from a manuscript of the long version being added later to the margins of a copy of the short version. Since none of the glosses refer to the supplemental paragraphs of the long version, a copyist interested only in adding the glosses to his own copy might not notice the additional paragraphs at the end of the manuscript from which he was copying.

³The exceptions are Gloss 15, which appears in Yahuda 5930, Glosses 23 and 25, which appear in Warner Or. 702(3), Gloss 41, which appears in Loth 670, and Gloss 43, which appears in Yahuda 3179.

⁴Other explanations for the reduced occurrence of these 12 glosses are, of course, possible. Glosses may be left out by a copyist because they are too long to fit into the space available in the margin. On the other

the year 873, the year of his accession, and 877, the year al-Jāmī was unjustly accused of having ridiculed Shīfite beliefs because of what he was alleged to have written in this work.

⁵For a detailed description of the *Haft Awrang* and the three *diwāns* see Browne, *Literary History*, III, 516-548; and Hikmat, *Jāmī* pp. 183-203 and 207-212.

⁶Vol. XVI, New Series, Oriental Translation Fund. Reprinted with Additions and Corrections. London 1928.

⁷Printed in the margin of 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī's *Jawāhir al-Nuṣūṣ fi Ḥall Kalimāt al-Fuṣūṣ*, Cairo 1304-1323.

⁸Lithographed in Bombay in 1307.

⁹See my edition and translation of this work, "Al-Jāmī's *Treatise on Existence*," in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany, 1975.

¹⁰See Storey, *Persian Literature* I, 954-959.

¹¹See Brockelmann, *Geschichte*, I, 369, Supplement, I, 533; and Browne, *Literary History*, III, 514.

¹²See Browne, *Literary History*, III, 515.

Sect'on III

¹The *muḥākamah* was a genre of writing in which the author compared two opposing points of view or positions and then attempted an adjudication or possibly a reconciliation between them. Probably the most famous work of this type was Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamāt*, in which he attempted to reconcile the opposing views of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī as expressed in their respective commentaries of Ibn Sīnā's *Ishārāt*.

²The six questions referred to here are apparently those pertaining to God's existence, His unity, His knowledge, His will, His power, and His speech, all of which are dealt with in the original or short version. The long

version includes two additional questions dealing with the impotence of contingent being and the emanation of multiplicity from unity.

³Tāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyah*, I, 390-391.

⁴The first nine of these questions are treated in the original version whereas the last two are dealt with in the supplemental paragraphs of the long version. The nine questions treated in the original version can be reduced to the six questions mentioned in *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyah* by combining the two questions dealing with God's knowledge, considering the question of the dependence of an eternal effect on a free agent as part of the question of God's power, and considering the question of God's attributes in general as a preface to the following questions dealing with the attributes in detail.

⁵Insofar as has been possible the sources of all quotations and paraphrases, whether acknowledged by al-Jāmī or not, have been indicated in the notes to the translation of *al-Durrah al-Fākhīrah* and the *Glosses*.

⁶See his *Khātimah*, British Museum MS Or. 218, fol. 172b.

⁷Ecker, *Gāmī de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26.

⁸Al-Kūrānī, *al-Amam li-Īqāz al-Himam* p. 107.

Section IV

¹The principal source for al-Lārī's life is al-Kāshifī's *Rashahāt*, pp. 163-173. Other sources include Bābur's *Bābur-nāma*, pp. 284-285; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā*, p. 84; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, p. 153; and al-Lāhawri, *Khazīnat al-Asfiyā*, I, 598.

²The name of a city and district in the province of Fārs. See G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 291.

³See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958.

⁴See Brockelmann, I, 369, Supplement, I, 533.

⁵See Brockelmann, *Geschichte* I, 787. A copy of this work is to be found on folios 15b-33b of MS Loth 670 in the India Office Library. See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

²²Al-Jāmī's letters to °Ubayd Allāh al-Aḥrār are preserved in his *Risālah-i Munsha'āt*. See Hikmat, *Jāmī*, p. 205.

²³As, for example, in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 158), in his *Tuhfat ul-Aḥrār* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 384), and in his third *Dīwān* (*Khātimat al-Hayāt*). See Hikmat, *Jāmī*, pp. 72-76.

²⁴See Storey, *Persian Literature*, I, 789-795.

²⁵See Bābur, *Bābur-nāma*, pp. 283-292.

²⁶The passage in question is entitled "Dar bayān-i ānkih akthar-i khalq-i °ālam rūy-i parastish dar mawhūm wa-mukhayyal dārand", which may be translated "In explanation of the fact that most of the people of the world have the object of [their] worship in their own imagination and fancy". See al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 52.

²⁷See al-Ziriklī, *al-A°lām*, VII, 280, and autograph No. 1240 opposite p. 273; and Brockelmann, *Geschichte*, II, 120, Supplement, II, 116.

²⁸He is perhaps to be identified with a certain °Aṭā' Allāh al-°Ajāmī whose biography is given in Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'iq al-Nu°māniyah*, I, 334.

²⁹The *ashrafī* was a gold coin first issued by the Mamlūk sultan, al-Ashraf Barsbāy, and weighing about 3.41 grams or .11 of a troy ounce. See Bacharach, "The Dinar Versus the Ducat", *IJMES*, IV, 77-96. Five thousand *ashrafīs* would therefore weigh about 17,050 grams or 550 ounces.

³⁰See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu°māniyah*, I, 390-391.

³¹Two letters of Bāyazīd II to al-Jāmī with al-Jāmī's answers are preserved in Farīdūn Beg's *Munsha'āt al-Salāṭīn*, I, 361-364. See Hikmat, *Jāmī*, pp. 44-47.

³²See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu°māniyah*, I, 389-390.

³³For the description of his tomb, see Hikmat, *Jāmī*, pp. 214-228.

Section II

¹No complete or exhaustive list of al-Jāmī's works has yet been compiled. One of the problems facing the compiler of such a list is that al-Jāmī seems to have given definite titles only to his major works. Consequently, the titles of his minor works often differ from copy to copy, each title being based on a different key word or expression to be found in the initial paragraphs of the text. Accurate identification of a copy of a particular work must, therefore, be based on the beginning lines of the work at least, if not on the entire text.

The most thorough lists compiled to date are the following:

1. The description of MS No. 894, containing 37 of al-Jāmī's works, given by Sachau and Ethé in their *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, pp. 608-615.

2. The description of MS No. 1357, containing 22 of al-Jāmī's prose works, given by Ethé in his *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 762-765.

3. The list compiled by A.T. Tagirdzhanov on pp. 311-318 of his *Opisanie Tadzhikskikh Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU*.

4. °Alī Aṣghar Hikmat's description of al-Jāmī's works on pp. 166-213 of his book, *Jāmī*.

5. The list of printed editions and translations of al-Jāmī's works on pp. 26-35 of Edward Edwards' *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum*.

²See fol. 172b of British Museum MS Or. 218.

³See pp. 86-67.

⁴This is the date given in the colophon of the first *daftar* on p. 183 of Āqā Murtaḍā's edition of the *Haft Awrang*. Although al-Jāmī often mentioned the date for the completion of a work, usually in its last lines, he did not do so in the case of this work. However, since the first *daftar* is dedicated to Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, it must have been written between

life given here is based on al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 133-163; and al-Lārī's *Khātimah*, especially fols. 156b-158b, 170a-170b, and 172a-173b.

³The shorter commentary by Sa'īd al-Dīn al-Taftāzānī on *Talkhīṣ al-Miftāḥ*, an abridgement of the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-ʿUlūm* by Jamāl al-Dīn al-Qazwīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 352-354.

⁴Any one of several commentaries on the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-ʿUlūm*. See Brockelmann, *loc. cit.*

⁵The longer commentary of al-Taftāzānī on al-Qazwīnī's *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. See Brockelmann, *loc. cit.*

⁶His full name was Shihāb al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Rūmī. See al-Ziriklī, *al-ʿĀlām*, VIII, 282; Brockelmann, *Geschichte*, II, 275; Tāshkubrīzādah, *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmānīyah*, I, 77-81 (under the biography of his grandfather, Maḥmūd). The year 815 given as the date of his death by Brockelmann is clearly an error. Al-Ziriklī places his death at about 840. Since he worked on the famous *zīj* of Ulugh Beg after Ghiyāth al-Dīn Jamshīd's death in 832 (or 833 according to some sources), but died himself before the *zīj* was completed in 841, his death could only have occurred within this period. See Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, pp. 259-289; E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*, pp. 3-7, and Brockelmann, *Geschichte*, II, 275-276. If Qāḍī-Zādah died as late as 841, al-Jāmī would at that time have been only 24.

⁷A commentary on *al-Tadkirah al-Nāṣiriyyah* by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 674-675.

⁸A commentary on *al-Mulakhkhaṣ fī al-Hayʾah* by Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ʿUmar al-Jaghminī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 624, Supplement, I, 865.

⁹Alā al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad al-Qūshjī, a former student of Qāḍī-Zādah, completed Ulugh Beg's *zīj* after his teacher's death. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 305, Supplement, II, 329.

¹⁰His full name was Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-

Hāfiẓ al-Bukhārī A disciple of Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī, the founder of the Naqshbandī order, he died unexpectedly in 822 in Medina after completing the pilgrimage. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 392-396, al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, pp. 142-145; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyāʾ*, p. 79; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 57-63.

¹¹He died in 860. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 403-405; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 117-133; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, pp. 151-152; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyāʾ*, pp. 81-82 (under the name Niẓām Khāmūsh).

¹²He died in 791. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 384-389; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 53-75; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyāʾ*, pp. 78-79; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, pp. 126-142.

¹³See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 400-402; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 108-117; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, pp. 150-151.

¹⁴See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 389-392; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 79-90; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyāʾ*, p. 80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, pp. 145-148.

¹⁵See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 452-453.

¹⁶He was the son of Khwājah Muḥammad Pārsā, mentioned above. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 396-397; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 63-64; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyāʾ*, pp. 79-80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, p. 144.

¹⁷See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 455-456.

¹⁸See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 496-498.

¹⁹See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 501-503.

²⁰See al-Jūmī, *op. cit.*, pp. 456-457.

²¹He was born in 806 and died in 895. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 406-413; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyyah*, pp. 157-175; Tāshkubrīzādah, *al-Shaqāʾiq al-Nuʿmānīyah*, I, 381-389; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyāʾ*, pp. 80-81; and especially al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 207-242.

manuscripts when they are cited in the notes:

- أ Yahuda 3872
- ب Taṣawwuf 300
- ج Majāmi' Ta'at 217
- د Yahuda 5373
- هـ Or. Oct. 1854
- و Warner Or. 997 (1)
- ز Loth 670
- ط Majāmi' Taymūr 134
- ي 'Aqā'id Taymūr 393
- م Warner Or. 702(3)
- ن Bukhārā 427-8
- س 'Amm 9276
- ع Hikmah 24
- ف Yahuda 3049
- ص Yahuda 5930

2. The Arabic words لعله and صح and the letters ظ (for ظاهر) and خ (for نسخة), used in the margins of some of the manuscripts to indicate variant, suggested, or corrected readings, are retained in the notes where these readings are cited.

3. Numerals within parentheses, (—), refer to the notes at the bottom of the page.

B. In al-Durrah al-Fākhīrah

1. Numerals within square brackets, [], refer to al-Jāmi's Glosses and are placed at the point in the text where the gloss is to be read.

2. A "v" indicates that the word or phrase which follows is dealt with in al-Lārī's *Commentary*.

C. In al-Lārī's *Commentary*

1. Overlining, in the Arabic text, and underlining, in the translation, are

used to indicate words and phrases quoted from *al-Durrah al-Fākhīrah* or the *Glosses*.

2. Numerals at the head of sections refer to the corresponding paragraph numbers of *al-Durrah al-Fākhīrah*.
3. Numerals within square brackets at the head of sections refer to the numbers of the corresponding glosses.

NOTES TO THE INTRODUCTION

Section I

¹The district of Jām is located in the north-east corner of the province of Qūhīstān near the Herat River. See G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 356-58.

²The principal sources for al-Jāmi's life are: 1) the biographical account given by his disciple 'Abd al-Ghafūr al-Lārī in the *Khātimah*, or *Takmilah*, appended to his *Ḥāshiyah* on al-Jāmi's *Nafahāt al-Uns* (See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958); 2) al-Kāshifī's *Rashahāt-i 'Ayn al-Hayāt*, completed in 909 (Storey, *op. cit.*, I, 964); 3) Mir 'Alī-Shīr Nawā'īs *Khamsat al-Mutahayyirīn*, written in Turkī in memory of al-Jāmi (Storey, *op. cit.*, I, 789-790); and 4) Tāshkubrīzādah's *al-Shaqā'q al-Nu'māniyah*, I, 389-392.

Other sources include: al-Shawkānī, *al-Badr al-Tālī*, I, 327-328; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Bahīyah*, pp. 86-88; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsiyah*, pp. 152-153; al-Nabhānī, *Jāmi' Karāmāt al-Awliyā'*, II, 154; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 82-84.

Modern accounts of his life are given by E.G. Browne in his *Literary History of Persia*, III, 507-548; by A.J. Arberry in his *Classical Persian Literature*, pp. 425-450; by W. Nassau Lees in the English preface to his edition of al-Jāmi's *Nafahāt al-Uns*, and by 'Alī-Aṣghar Hikmat in his book, *Jāmi*, published in Tehran in 1320/1942.

Except where other sources are cited, the brief account of al-Jāmi's

shown to be authentic, the present edition of the *Glosses* has nevertheless been limited to the 45 glosses contained in Yahuda 3872. It should be noted that each of these 45 glosses appears in at least two other manuscripts with the exception of gloss No. 25, which appears in only one other manuscript. However, since this gloss is quoted by al-Lārī in his *Commentary* there can be no doubt as to its authenticity.

A comparison of variant readings in the original 33 glosses reveals that nine of the 18 manuscripts containing these glosses fall into two distinct groups. The first of those includes ʿĀmm 9276, ʿAqāʾid Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872. The other contains Hikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), and Yahuda 5373. Four of the remaining manuscripts, Loth 670, Majāmiʿ Taʿat 217, Majāmiʿ Taymūr 134, and Yahuda 3049 cannot be placed in either of these groups nor do they seem to constitute any additional group or groups in themselves. The other five manuscripts contain too few glosses for a comparison of variant readings to be made.

Since of these 18 manuscripts only Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3) contain all 33 original glosses, it has not been possible to use the same manuscripts in establishing the texts of all 33 glosses. As a general rule, four manuscripts have been collated for each gloss. These are Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3), representing each of the two groups, and one other manuscript from each group selected from among those manuscripts which happen to contain the gloss in question.

Of the additional glosses, Nos. 5 and 13 are each contained in seven manuscripts. Six manuscripts, ʿAqāʾid Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Majāmiʿ Taʿat 217, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, contain both of these glosses, Majāmiʿ Taymūr 134 contains gloss No. 5 and ʿĀmm 9276 contains gloss No. 13. Variant readings in these two glosses indicate that four of these eight manuscripts, ʿAqāʾid Taymūr 393, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872, and Yahuda 5373, form one group, and

that the remaining four constitute a second group. For these two glosses two manuscripts from the first group, Yahuda 3872 and ʿAqāʾid Taymūr 393, and two from the second group have been collated and their variant readings cited in the notes.

The other additional glosses, Nos. 15, 18, 20, 23-25 and 40-43, are contained in too few manuscripts for any definite groups to be determined from a comparison of variant readings. In most cases, therefore, all the manuscripts containing these glosses have been collated and their variant readings cited in the notes.

It should be noted that in order to indicate which manuscripts have been collated in establishing the text of a particular gloss, the symbols designating those manuscripts have been placed in parentheses at the head of the notes pertaining to that gloss.

C. Al-Lārī's Commentary

Al-Lārī's *Commentary* is found in only six of the manuscripts which contain *al-Durrah al-Fākhīrah*. These are ʿĀmm 9276, ʿAqāʾid Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373. All of those manuscripts except ʿAqāʾid Taymūr 393 contain the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah*. On the other hand, no copies of the *Commentary* were found in any manuscript which did not contain *al-Durrah al-Fākhīrah* with at least some of the glosses.

On the basis of a comparison of variant readings these six manuscripts fall into two groups. The first of these includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, and the second ʿĀmm 9276, ʿAqāʾid Taymūr 393 and Taṣawwuf 300. Two manuscripts from each group have been used in the collation, Yahuda 3872 and Yahuda 5373 from the first group and ʿAqāʾid Taymūr 393 and Taṣawwuf 300 from the second.

VIII. Notes on the Signs and Symbols Used

A. In the Arabic texts generally:

1. The following Arabic letters have been used to designate the

indicated. It should be noted that 12 of the glosses, Nos. 5,13,15,18,20, 23-25 and 40-43 occur in appreciably less manuscripts than do the other glosses, and with the obvious exception of 'Aqā'id Taymūr 393,² are usually in manuscripts containing the long versions of the text.³ This can be clearly seen by comparing the glosses contained in the two manuscripts of the long version with the most glosses, namely Yahuda 3872 and Yahuda 5373, with the two manuscripts of the short version containing the most glosses, namely Warner Or. 723(2) and Or. Oct. 1854. It therefore seems possible that these 12 glosses were added by al-Jāmī to the original 33 at some later time, perhaps at the time the supplement was added, although it should be noted that none of the 45 glosses refer to passages or statements in the supplement.⁴

The accompanying table also indicates which of the glosses are dealt with in al-Lāri's *Commentary* as well as in the other commentaries consulted.⁵ It has not been possible to use these commentaries in establishing the text of the *Glosses*, since, with the exception of the commentary of Muḥammad Ma'ṣūm, the glosses are rarely quoted in their entirety. Unfortunately the poor condition of the manuscript of Muḥammad Ma'ṣūm's commentary has prevented its use for this purpose.

Several of the manuscripts, particularly Majāmi'c Taymūr 134, contain glosses which are attributed to al-Jāmī by means of the word *minhu* but which are not contained in any of the other manuscripts, or at most in only one other manuscript. Are these glosses to be considered authentic or not? None of them occur in either Yahuda 3872 or Taṣawwuf 300, both of which must be considered authoritative manuscripts because of their transmission through Ibrāhīm al-Kūrānī, nor are any of them mentioned in al-Lāri's *Commentary* or any of the other commentaries which have been consulted. Although it is possible that as yet unexamined manuscripts of *al-Durrah al-Fākhirah* may also contain additional glosses attributed to al-Jāmī, and that some or all of these glosses may ultimately be

Majāmi^c Ṭal^cat 217, Sprenger 677 and Taṣawwuf Ṭal^cat 1587. The second group consists of Hikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), Yahuda 3049 and Yahuda 5373. The remaining 12 manuscripts do not seem to fall into any definite groups. Of the total of 25, seven representative manuscripts, Majāmi^c Ṭal^cat 217, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872, from the first group, Or. Oct. 1854 and Yahuda 5373 from the second group, and Loth 670 and Warner Or. 997(1) from the remaining manuscripts have been chosen for the final collation, and their variant readings have been cited in the notes.

The eleven copies of the supplement fall into four groups. The first of these contains Cairo 1328, Majāmi^c Ṭal^cat 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872. The second group includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3049 and Yahuda 5373, and the third ^cĀmm 9276 (both copies) and Majāmi^c Ṭal^cat 217. Majāmi^c Taymūr 134 evidently forms a group of its own. Of these 11 copies, four, one from each group, have been chosen for collation. These are Yahuda 3872, Yahuda 5373, Majāmi^c Ṭal^cat 217 and Majāmi^c Taymūr 134.

B. The Glosses

Al-Jāmi's *Glosses* are generally found written in the margins of the manuscripts opposite the statement or passage in the text to which they refer. Occasionally, as in Yahuda 5930 and Yahuda 1308, a gloss has been incorporated into the text, and sometimes, as in Warner Or. 702(3) and Bukhārā 427-8, the glosses have been written on separate slips of paper which have then been inserted between the folios of the manuscript. At the end of each gloss the word *minhu* (by him) is usually written to indicate that the gloss is by the author himself and to distinguish it from the many other glosses and notes which fill the margins of many of the manuscripts.

Only 18 of the 25 copies of *al-Durrah al-Fākhīrah* were found to contain any of the glosses at all, and only one, Yahuda 3872, contained all of the 45 glosses included in the present edition. In the accompanying table the particular glosses contained in each of these manuscripts are

	NUMBER OF GLOSS										
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
LONG VERSIONS	^c Āmm 9276			X	X		X	X		X	
	Tasawwuf 300			X	X	X	X		X		X
	Yahuda 3049	X	X	X			X		X	X	X
	Bukhārā 427-8	X	X		X	X		X	X	X	X
	Majāmi ^c Ṭal ^c at 217	X	X		X	X	X	X		X	X
	Majāmi ^c Taymūr 134	X	X	X	X	X	X	X			X
	Yahuda 5373	X	X		X	X	X	X	X	X	X
	Yahuda 3872	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
	Warner Or. 702(3)	X	X	X	X		X	X	X	X	X
	Or. Oct. 1854	X	X	X	X		X	X	X	X	X
SHORT VERSIONS	Hikmah 24	X	X	X	X		X	X	X	X	X
	Loth 670				X		X	X	X	X	X
	^c Aqā'id Taymūr 393				X	X	X		X		X
	Sprenger 1820 c	X									
	Rylands 111	X			X			X		X	X
	Yahuda 3179	X							X		
	Yahuda 5930	X						X			
	Yahuda 1308										
	No. of MSS Containing Gloss	13	9	8	13	7	12	11	11	12	11
	Muhammad Ma ^c sūm	X	X		X		X	X	X	X	X
COMMENTARIES	al-Husaynābādī	X					X	X	X	X	X
	al-Larī		X			X					X
	al-Kurānī	X	X								
	Anonymous										
	No. of commentaries containing Gloss	3	3	0	1	1	2	2	2	2	3

[illegible]

Kūrānī known collectively as *al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah li-Mabāḥiṭh al-Durrah al-Fākhīrah*.

Yahuda 5373. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. A large collection of works and chapters from works all of which are copied in the same hand and deal with various aspects of *waḥdat al-wujūd* Ṣūfism. Included are the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah* with the glosses (fols. 8b-32b), the *Commentary* of al-Lārī (fols. 33b-47b), al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 1b-4a), and al-Kūrānī's *al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah* (fols. 185b-199a). The copy of *al-Durrah al-Fākhīrah* is dated 6 Rabīʿ al-Awwal and that of the *Commentary* 19 Rabīʿ al-Awwal 1104. At the end of the copy of *al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah*, which is dated 19 Jumādā al-Ākhirah 1120, the copyist has given his name simply as Yaḥyā.

Yahuda 5930. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version of *al-Durrah al-Fākhīrah* with a few of the glosses (fols. 326a-334b). Al-Jāmī's *Risālat fī al-Wujūd* is found on fols. 334b-336b. No date or copyist is mentioned.

VII. The Establishment of the Texts.

In establishing the texts of all three works an attempt was made to divide the manuscripts into groups on the basis of their variant readings. From each group one or two representative manuscripts were then selected, and these manuscripts were then collated and their variant readings cited in the notes.

The selection of these representative manuscripts was based on a number of considerations. These included 1) the care with which a manuscript had been copied as evidenced by the lack of obvious mistakes, 2) the fact that a manuscript had been collated by the copyist with other

copies, as indicated by marginal notations, 3) the fact that the version of the text copied had been transmitted by an authorized teacher, and 4) the reputation of the copyist as a scholar in the subject of the work in question. Moreover, on the basis of these considerations, *Yahuda 3872* must be regarded as the best and most authoritative of all the manuscripts. Its readings have therefore usually been adopted in cases where no one reading is supported by a majority of the selected manuscripts.

A. The Text of al-Durrah al-Fākhīrah

The text of *al-Durrah al-Fākhīrah* exists in both short and long versions. The short version ends with paragraph 73, and, as previously stated, probably represents the original text of the work which al-Jāmī sent to the Ottoman sultan, Muḥammad II.¹ The long version contains the additional paragraphs 74-92 which were apparently written later to complete the work. Only ten of the 25 copies used here contained the long version of the text. In one of these, Majāmiʿ Ṭalʿat 217, the additional paragraphs of the long version have been added in a different hand to the end of a copy of the short version. In another, ʿĀmm 9276, the additional paragraphs appear twice, once in their proper place and once again at the end of al-Lārī's *Commentary*. Because these additional paragraphs have at times been copied separately from the rest of the text, they have been considered to constitute a distinct work in themselves with respect to the collation of the manuscripts and their distribution into groups. Consequently in what follows the short version has generally been referred to as the original text, whereas the additional paragraphs of the long version have been called the supplement.

Of the 25 copies of the original text consulted, eight can be classified according to variant readings as forming one definite group and five more as forming another group. The first of these groups can be further divided into two subgroups, one of which comprises Cairo 1328, Majāmiʿ Ṭalʿat 274, Ṭaṣawwuf 300 and *Yahuda 3872*, and the other ʿAqā'id Taymūr 393,

fī ʿIlm al-Kalām of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cairo: Maṭbaʿat Kurdistān al-ʿIlmiyah, 1328.

Hikmah 24. Maktabat al-Baladiyah, Alexandria. Contains the short version and glosses (fols. 1b-13a). Neither copist nor date is mentioned.

Houtsma 464. Robert Garrett Collection, Princeton University Library (Hitti, *Descriptive Catalogue*, p. 478). Contains short version with no glosses (fols. 55a-64b). No date or copyist mentioned.

Loth 670. India Office Library, London (Loth, *Catalogue*, p. 185). Contains short version and glosses (fols. 1b-15a). No date or copyist mentioned. On folios 15b-33b is a copy of ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī's commentary on Najm al-Dīn al-Kubrā's *al-Uṣūl al-ʿAsharah*. Following this is a copy of al-Jāmī's *Sharḥ Ḥadīth Abī Dharr al-ʿUqaylī*.

Majāmiʿ Ṭalʿat 217. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains short version with glosses (fols. 84a-96a). At the end of the short version the supplemental paragraphs of the long version have been added in a different hand (fols. 95a-96b). These have been joined to the short version by pasting a piece of paper over the original colophon and then continuing the text on it. Neither date nor copyist is mentioned.

Majāmiʿ Ṭalʿat 274. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version but none of the glosses (pp. 187-199). No date or copyist is mentioned.

Majāmiʿ Taymūr 134. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version and glosses (fols. 140a-159b). No date or copyist is mentioned.

Or. Oct. 1854. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Marburg. Contains short version and glosses (fols. 63a-70b). Copied by Muḥammad

ibn Muḥammad al-Bukhārī. Also included in the same hand is a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 69b-70b).

Rylands 111. The John Rylands Library, Manchester (Mingana, *Catalogue*, p. 164). An incomplete copy containing paragraphs 1-23 only (fols. 1a-13a) and a few of the glosses. It is dated 1859 A.D.

Sprenger 677. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 535). Contains short version without glosses (fols. 91a-107a). Copy was completed at the end of Shawwāl 1066 by Yūsuf ibn Abī al-Jalāl ʿAbd Allāh al-Jāwī al-Maqāṣirī, who also copied Yahuda 3872 nine years later in 1975.

Sprenger 1820c. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 586). Contains short version and a few of the glosses (fols. 58a-69a). Copy is dated Muḥarram 1082, but the copyist is not mentioned. Also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 99b-100b).

Taṣawwuf 300. Dār al-Kutub al-Miṣriyah, Cairo. Contains long version with glosses (pp. 1-51) and al-Lārī's *Commentary* (pp. 54-91). Both works were copied by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Ṭabbākh. *al-Durrah al-Fakhirah* was completed on 10 Ramaḍān 1290 and the commentary on 15 Shawwāl of the same year. At the end of *al-Durrah al-Fakhirah*, on p. 51, the copyist has reproduced the *ijāzah* of Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī³ to Aḥmad ibn al-Bannā' dated 23 Dhū al-Qaʿdah 1074, which he says he found on the manuscript from which this copy was made. In the *ijāzah* Ibrāhīm al-Kūrānī states that his own authority to transmit this work goes back to al-Jāmī through his teacher, Ṣafī al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad [al-Qushāshī] al-Madanī,⁴ Abū al-Mawāhib Aḥmad ibn ʿAlī al-Shinnāwī,⁵ al-Sayyid Ghaḍanfar ibn Jaʿfar

of folios 89b-124b of MS ^ʿĀmm 9276, which also contains copies of *al-Durrah al-Fakhirah* and al-Lārī's commentary.⁶

3. *Al-Faridah al-Nādirah fī Sharḥ al-Durrah al-Fakhirah* by Abū al-ʿIṣmah Muḥammad Maʿṣūm ibn Mawlānā Bābā al-Samarqandī.⁷ A lengthy commentary on the long version of *al-Durrah al-Fakhirah* and 32 of al-Jāmī's glosses. Apparently only one manuscript of the work is known, MS No. 1364 (Delhi 1841) in the India Office Library in London. Unfortunately this copy, consisting of 318 folios, is badly worm-eaten and water-stained and, consequently, somewhat difficult to read.⁸

4. *Sharḥ al-Durrah al-Fakhirah* by an unknown author. Another lengthy commentary on the long version and a few of the glosses. The only known copy of this work is MS No. 1125 (Ar. 640), consisting of 163 folios, in the Library of the Asiatic Society in Calcutta.⁹

VI. The Description of the Manuscripts

As previously stated, *al-Durrah al-Fakhirah* exists in both short and long versions.¹ Manuscript copies of both versions are numerous and are to be found in almost every library of Arabic or Persian manuscripts. The text of the long version was printed in Cairo in 1328, and parts of the short version were published in Latin translation by Jacobus Ecker as part of a dissertation printed in Bonn in 1879². Copies of al-Jāmī's *Glosses* and al-Lārī's *Commentary*, however, are much less numerous.

In establishing the texts of *al-Durrah al-Fakhirah*, the *Glosses*, and the *Commentary*, a total of 24 manuscripts, in addition to the Cairo printed edition of 1328, were used. Of these 25 copies, 15 contained the text of the short version and the remainder the text of the long version. Eighteen of the manuscripts contained at least some of the *Glosses*, and six manuscripts also contained al-Lārī's *Commentary*.

A description of each of these 25 copies follows:

^ʿĀmm 9276. Dār al-Kutub al-Zāhiriyyah, Damascus. Contains the long version with glosses (fols. 140b-149b) and al-Lārī's *Commentary* (fols. 125b-137b). At the end of the commentary the supplemental paragraphs of the long version appear again with some variant readings (fols. 137b-139b). Also contained in this manuscript is a copy in the same hand of *al-Risālah al-Qudsiyah al-Tāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fakhirah* of Ibrāhīm ibn Ḥaydar ibn Aḥmad al-Kurdi al-Husaynābādī (fols. 89b-124b). At the end of this work the copyist has given his name as Muḥammad ibn ʿAbd al-Laṭīf al-Ḥanbalī with the date 5 Jumādā al-Ūlā 1127.

^ʿAqā'id Taymūr 393. Dār al-Miṣriyyah, Cairo (*Fihris al-Khizānah al-Taymūriyyah* IV, 122). Contains the short version and glosses (fols. 200b-209b) and, in a different hand, al-Lārī's *Commentary* (fols. 189a-200a). The copy of the *Commentary* was completed by Aḥmad ibn Muḥammad on 23 Shawwāl 1085 in Medina. The manuscript also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 168a-180a) and on the margins of *al-Durrah al-Fakhirah*, in addition to al-Jāmī's own glosses, portions of Ibrāhīm al-Kūrānī's glosses, *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah*. Written on fol. 200b is the passage from *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyyah* previously quoted, giving the circumstances of the composition of *al-Durrah al-Fakhirah*.

Bukhārā 427-8. Asiatic Museum, Leningrad. Contains the long version and glosses (fols. 31b-53a), and al-Lārī's *Commentary* (fols. 53b-74b). The copyist of both work was Mullā Mīrzā ʿAbd al-Rasūl al-Tājir al-Bukhārī who completed the copy of the *Commentary* at the beginning of Rabīʿ al-Ākhir 1314.

Cairo 1328. Printed at the end (pp. 247-296) of *Asās al-Taqdīs*

small treatise on God's existence and attributes, and if you learn those things contained in it, that is sufficient, for there is no other work on these matters to be read or known.⁷

Ibrāhīm al-Kūrānī in his *al-Amam li-īqāz al-Himam* combines all three titles and calls the work *al-Durrah al-Fākhīrah al-Mulaqqabah bi-Huṭṭa Raḥlak fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣufiyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Hukamā' al-Mutaqaddimīn*.⁸

Houtsma 464 bears yet another title, *Risālat al-Muḥākamāt*, or *Treatise of Adjudications*, evidently in reference to the adjudication requested of al-Jāmī by Sulṭān Muḥammed II.

IV. ʿAbd al-Shafur al-Lārī, the Author of the Commentary on al-Durrah al-Fākhīrah

Raḍī al-Dīn ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, the author of the *Commentary* on al-Durrah al-Fākhīrah was both a disciple (*murīd*) and a student (*shāgird*) of al-Jāmī. Like al-Jāmī, he was also among the group of illustrious men in Herat who enjoyed the patronage of the Timūrid sultan, Ḥusayn Bāyqarā. The biographical sources¹ do not mention the date of his birth, but do state that he was from Lār² and that he died in Herat on 5 Shaʿbān 912 and was buried next to the tomb of al-Jāmī.

In addition to his *Commentary* on *al-Durrah al-Fākhīrah*, al-Lārī was the author of the previously mentioned *Hāshiyah*, or gloss, on al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns* together with the *Khātimah*, or *Takmilah*, containing the biography of al-Jāmī.³ He also wrote a *hāshiyah* on al-Jāmī's *al-Fawā'id al-Diyā'iyah*,⁴ and a Persian commentary on *al-Uṣūl al-ʿAsharah* (or *Risālah fī al-Ṭuruq*) of Najm al-Dīn al-Kubrā.⁵

V. Other Commentaries on al-Durrah al-Fākhīrah

In addition to al-Lārī's *Commentary*, a number of other commentaries have been written on *al-Durrah al-Fākhīrah*. The following works have proved helpful in preparing the present edition and translation of *al-Durrah al-Fākhīrah*:

1. *Al-Taḥrīrāt al-Bāhīrah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhīrah* by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī.¹ A collection of glosses on both the text of *al-Durrah al-Fākhīrah* as well as of al-Jāmī's *Glosses*. From the first lines of the work it is apparent that these glosses were collected by one of Ibrāhīm al-Kūrānī's students. The work is not included in the list of al-Kūrānī's works given by al-Baghdādī in his *Hadīyat al-ʿArifīn*,² nor is it mentioned by Brockelmann. The manuscripts of the work are in the Robert Garret Collection of the Princeton University Library. One, Yahuda 4049, consists of 21 folios and was copied in 1118 A.H. by a former student of al-Kūrānī named Mūsā ibn Ibrāhīm al-Baṣrī for Sibṭ Shaykh al-Islām Aḥmad Afandī. The other consisting of folios 185b-199b of Yahuda 5373,³ was copied by a certain Yaḥyā in 1120 A.H. Some of the individual glosses of this work are found in the margins of *al-Durrah al-Fākhīrah* in ʿAqā'id Taymūr 393, Yahuda 3049, and Yahuda 3872.

2. *Al-Risālah al-Qudsiyah al-Tāhīrah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhīrah* by Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Kurdī al-Ḥusaynābādī.⁴ A commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhīrah* as well as 20 of al-Jāmī's glosses. According to a statement of the author at the end of the work, it was completed in 1106 A.H. Three manuscripts of the work are known. One, cited by Brockelmann, is in the *Maktabat al-Baladiyah* in Alexandria, and another forms part of MS No. 3337 in the *Maktabat al-Awqāf* in Baghdad.⁵ A third, in Dār al-Kutub al-Zāhiriyyah in Damascus, consists

or because it avoids problems necessarily resulting from positions held by either the theologians or the philosophers.

For example, the Šūfī position that God's attributes are identical with His essence externally but superadded to it in the mind represents a position midway between the theologians' position that God's attributes are superadded to His essence and that of the philosophers who assert that His attributes are identical with His essence.

Again, the Šūfī position that the universe is eternal even though God is a free agent reconciles the philosophers' assertion that because God is a necessary agent, the universe is external, with the theologians' assertion that because the universe is originated, God is a free agent.

However, on the question of whether God's existence is superadded to His essence or identical with it, the Šūfis maintain an entirely different position. Instead of considering God as composed of essence and existence they equate Him with absolute existence. They thus not only avoid the problem of determining the relation of His existence to His essence, but in addition do not have to prove God's unity, as must be done by the theologians and philosophers, since it is impossible to imagine multiplicity in an absolute concept.

C. The Sources used by al-Jāmī in al-Durrah al-Fakhirah. In presenting the respective positions of the theologians, the philosophers and the Šūfis al-Jāmī has relied heavily on a number of standard and well-known works. In fact, much of the material presented in *al-Durrah al-Fakhirah*, and in the *Glosses* as well, consists of passages quoted or paraphrased from these works. Sometimes al-Jāmī acknowledges these passages as quotations and indicates their source. Often, however, he simply incorporates them into his text as if he had written them himself.⁵

The principal theological works from which al-Jāmī quotes are al-Jurjānī's *Sharḥ al-Mawāqif* and al-Taftāzānī's *Sharḥ al-Maqāṣid*. Extensive passages from al-Tūsī's *Sharḥ al-Ishārāt* and his *Risālah* written in answer to Šadr al-Dīn al-Qūnawī's questions are quoted in presenting some of the positions of the philosophers.

As might be expected, al-Jāmī's sources for the Šūfī position are both numerous and varied. Among the works quoted from extensively are al-Fanārī's *Miṣbāḥ al-Uns*, al-Qayṣarī's *Maṭlaʿ Khuṣūṣ al-Kilām*, al-Hamadhanī's *Zubdat al-Haqāʾiq*, Ibn ʿArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, and al-Qūnawī's *Kitāb al-Nuṣūṣ* as well as his *Iʿjāz al-Bayān*.

D. The Various Titles by which the work is known. The title given to *al-Durrah al-Fakhirah* varies from manuscript to manuscript. The two most common titles are *al-Durrah al-Fakhirah*, and *Risalah fī Taḥqīq Madhhab al-Šūfiyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamāʾ*, or some variant of this latter title derived from the first sentence of the second paragraph of the work. Al-Jāmī's disciple, ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, in listing al-Jāmī's works, gives the title as *Risalah-i Taḥqīq-i Madhhab-i Šūfī wa-Mutakallim wa-Ḥakīm*.⁶ Often the two titles are combined as in the Cairo printed edition of 1328.

A few manuscripts have an additional subtitle, *Ḥuṭṭa Raḥlak*, meaning "put down your saddle bag". Yahuda 3872 and ʿAqāʾid Taymūr 393 both bear this as a subtitle to *al-Durrah al-Fakhirah*. Jacobus Ecker, in describing the manuscripts he used in preparing his Latin translation of selected passages from the work mentions that Gotha MS. No. 87 also bears this subtitle. He further states that in the colophon of this manuscript the copyist has written that the meaning of *Ḥuṭṭa Raḥlak* is *Inzil hāhuna, fa-mā baʿd ʿAbbādān qaryah*, that is, Dismount here, for there are no towns after ʿAbbādān. Ecker interprets this to mean: If you read this

to six questions² including the question of existence. He sent it to Sulṭān Muḥammad Khān stating that should the treatise prove acceptable, he would supplement it with an explanation of the remaining questions. Otherwise there would be nothing to gain in his wasting his time further. The treatise, however, arrived in Constantinople after the death of Sulṭān Muḥammad Khān." Al-Mawlā Muḥyi al-Dīn al-Fanārī said further more that this treatise remained with his father, and I believe he said that it is still with him.³

There can be little doubt that the treatise referred to in this account is *al-Durrah al-Fakhirah*, for no other work of al-Jāmī can be described as an adjudication between theologians, Sūfis and philosophers. This identification is further supported by the fact that this same passage from *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyah* is quoted on the title pages of two of the manuscripts used in the present edition of the Arabic text, Yahuda 3872 and 'Aqā'id Taymūr 393.

Not only does this account explain why al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fakhirah*, it also provides an explanation for the fact that both short and long versions of the work exist. The short version, which contains paragraphs 1-73 only, is apparently the original text sent to Sulṭān Muḥammad II, whereas the long version, containing the supplemental paragraphs 74-92, represents the completed work.

The account, furthermore, provides a date for the completion of the original version of *al-Durrah al-Fakhirah*, namely, the year 886/1481, the date of Muḥammad II's death. The work was thus written when al-Jāmī was 69 years of age, after he had written *Naqd al-Nuṣūṣ*, the first *daftar* of *Silsilat al-Dhahab*, *Nafahāt al-Uns*, and the first *Dīwān*, but before the composition of most of his other major works.

B. Al-Jāmī's Method of Adjudication in *al-Durrah al-Fakhirah*.

In making his *muḥākamah*, or adjudication, between theologians, philosophers and Sūfis, al-Jāmī takes up eleven questions, all of which had for centuries been the subject of debate between the theologians and the

philosophers. These questions, listed in the order in which they are taken up, are the following:

1. The nature of God's existence and its relation to His essence, that is, is it superadded to His essence or identical with it?
2. God's unity and the necessity of demonstrating it.
3. The nature of God's attributes and their relation to His essence, that is, are they superadded to his essence or identical with it?
4. The nature of God's knowledge and the problem of attributing knowledge to God without compromising His unity or necessary existence.
5. God's knowledge of particulars and the problems encountered in attributing this type of knowledge to God.
6. The nature of God's will and whether His will is an attribute distinct from His knowledge.
7. The nature of God's power and the related question of whether God is a free agent or a necessary agent.
8. The question of whether the universe is eternal or originated together with the question whether an eternal universe can result from a free agent or not.
9. The nature of God's speech and the question of whether the Qur'an is eternal or created.
10. The voluntary acts of humans and whether they occur through the power of God or man.
11. The emanation of the universe from God and the question of whether it is possible for multiple effects to result from a single cause.⁴

In general, with respect to each of these questions, al-Jāmī first presents the opposing positions of the theologians and the philosophers and then the Sūfī position. He presents the Sūfī position, however, not as a mere rationally possible alternative to the theological and philosophical positions but as a clearly superior position, either because it reconciles the opposing views of the theologians and philosophers on a particular question,

Some years later, shortly before his death in 886 A.H., the Ottoman sultan, Muḥammad II, again sent an envoy with precious gifts to al-Jāmī, this time with the request that al-Jāmī write a work comparing and judging the respective positions of the theologians, the philosophers, and the Ṣūfīs. Al-Jāmī acceded to this request and wrote a work which, as shall be shown below, is to be identified with *al-Durrah al-Fakhirah*.³⁰

Still later al-Jāmī was again invited to Istanbul by Muhammad II's successor, Bāyazīd II. On this occasion al-Jāmī accepted the invitation of the sultan³¹ and travelled as far as Hamadhān before he decided to turn back because of an epidemic of plague in the Ottoman territories.³²

Al-Jāmī died in Herat on 18 Muḥarram 898/1492 at the age of 81 and was buried next to his spiritual guide, Saʿd al-Dīn al-Kāshgharī.³³

II. Al-Jāmī's Works

Al-Jāmī was the author of a large number of Persian and Arabic works, both in prose and in verse, on a wide range of subjects.¹ His disciple, ʿAbd al-Ghafūr al-Lārī, lists the titles of 45 of these works in the *Khātimah* to his *Hāshiyah* on al-Jāmī's *Nafahāt al-Uns*.² The same titles are given by Sām Mīrzā in his *Tuhfah-i Sāmī*, although in a somewhat different order.³

Al-Jāmī's principal poetical works, all of which are in Persian, are the *Haft Awrang*, containing seven *mathnawīs*: *Silsilāt al-Dhahab*, the first *daftar* of which was composed in 876,⁴ and the second in 890, *Salāmān wa-Absāl*, *Tuhfat al-Aḥrār*, composed in 886, *Subḥat al-Abrār*, *Yūsuf wa-Zulaykhā*, composed in 888, *Laylā wa-Majnūn*, composed in 889, and *Khīrad-nāmah-i Sikandarī*; and three *diwāns*: *Fātiḥat al-Shabāb*, compiled in 884, *Wāsiyat al-ʿIqd*, compiled in 894, and *Khātimat al-Ḥayāh*, compiled in 896.⁵

In addition to *al-Durrah al-Fakhirah*, al-Jāmī wrote a number of other works dealing with the doctrines of the Ṣūfīs. These include his *Lawāʾih*, a Persian work in prose and poetry which has been published in

facsimile and translated into English by E.H. Whinfield and Mirzā Muḥammad Qazwīnī;⁶ a commentary on Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* completed in 896;⁷ *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, a commentary in Persian and Arabic on Ibn ʿArabī's own abridgement of his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, composed in 863;⁸ and *Risālah fī al-Wujūd*, a short essay in which al-Jāmī attempts to demonstrate the external existence of existence.⁹

Other prose works of importance are his *Nafahāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, begun in 881 and completed in 883, and containing biographies in Persian of some 614 Ṣūfīs;¹⁰ *al-Fawā'id al-Diyā'iyyah*, a commentary composed in 897 for his son Diyā al-Dīn Yūsuf on Ibn al-Ḥājib's famous work on Arabic syntax, *al-Kāfiyyah*;¹¹ and finally his *Bahārīstān*, a Persian work written in 892 in imitation of Saʿdī's *Gulistān*.¹²

III. Al-Durrah al-Fakhirah

A. The Circumstances of its Composition. As has been mentioned previously, al-Jāmī was requested by the Ottoman sultan, Muḥammad II, to write a treatise judging the respective positions of the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers. Tāshkubrīzādah, in his biography of al-Jāmī in *al-Shaqā'iq al-Nu'māniyyah* relates the circumstances of this request as follows:

Al-Mawlā al-ʿAzam Sayyidī Muḥyi al-Dīn al-Fanārī related that his father, al-Mawlā ʿAlī al-Fanārī, who was *qāḍī* in al-ʿAskar al-Manṣūr under Sulṭān Muḥammad Khān, said, "The Sulṭān said to me one day that there was need for an adjudication (*muḥākamah*)¹ between those groups investigating the sciences of reality (*ʿulūm al-ḥaqīqah*), namely, the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers." My father replied, "I said to the Sulṭān that no one was more capable of such an adjudication between these groups than al-Mawlā ʿAbd al-Raḥmān al-Jāmī." He then said, "Sulṭān Muḥammad Khān accordingly sent an envoy with precious gifts to him and requested of him the aforementioned adjudication. Al-Jāmī thereupon wrote a treatise in which he adjudicated between those groups with respect

Al-Jāmī's first encounter with Sūfism was at the age of five when he was taken by his father to see the great Naqshbandī saint Khwājah Muḥammad Pārsā,¹⁰ who was then passing through Jām on his way to Mecca to perform the pilgrimage. Later al-Jāmī was himself initiated into the Naqshbandī order by Sa'd al-Dīn al-Kāshgharī,¹¹ whose spiritual lineage extended back to the founder of the order, Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī,¹² through Nizām al-Dīn Khāmūsh,¹³ and 'Ala' al-Dīn al-ʿAṭṭār.¹⁴

Other Sūfis with whom al-Jāmī associated were Fakhr al-Dīn Lūristānī,¹⁵ Khwājah Burhān al-Dīn Abū Naṣr Pārsā,¹⁶ Bahā' al-Dīn ʿUmar,¹⁷ Khwājah Shams al-Dīn Muḥammad Kūsū'i,¹⁸ Jalāl al-Dīn Pūrānī,¹⁹ and Shams al-Dīn Muḥammad Asad.²⁰

A Sūfi for whom al-Jāmī had a special regard and esteem was his friend and contemporary Nāṣir al-Dīn ʿUbayd Allāh al-Ahrār.²¹ Although al-Jāmī met him in person on only four occasions, he nevertheless carried on an extensive correspondence²² with him for many years and mentioned him by name in several of his poetical works.²³

Al-Jāmī's later life was spent in Herat where he enjoyed the patronage of Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, the Timūrid ruler of Khurāsān from 873 to 911 A.H. Al-Jāmī was one of a number of illustrious scholars, poets, and artists whom Sulṭān Ḥusayn had attracted to his court. Among them were the Turkī poet Mir ʿAlī-Shīr Nawā'i, a close friend of al-Jāmī and the author of a biograpy of him entitled *Khamsat al-Mutahayyirīn*,²⁴ and the two painters, Bihzād and Shāh Muẓaffar.²⁵

In the middle of Rabīʿ al-Awwal 877, when he was 60 years of age, al-Jāmī set out in a caravan for Mecca with the intention of performing the pilgrimage. He arrived in Baghdad at the beginning of Jumādā al-Ākhirah and soon thereafter travelled to Karbalā to visit the tomb of al-Ḥusayn. Shortly after his return to Baghdad he was falsely accused of having ridiculed the beliefs of the Shīʿites in a passage in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab*. The reason for this accusation was that a certain man

named Fathī, who had travelled with the caravan from Herat, quarreled with some of the other members of the caravan and, wishing to take revenge on them, incited the Shīʿite population of the city against the caravan. He did this by showing to a group of Shīʿites a passage from al-Jāmī's *Silsilat al-Dhahab* from which he had removed certain verses and substituted others, thus giving to the passage an anti-Shīʿite bias.²⁶ Al-Jāmī, however, was easily able to silence his accusers by producing, at a public meeting called for the occasion, the full and correct text of the work.

Having stayed in Baghdad for four months al-Jāmī resumed his journey to Mecca passing through al-Najaf on his way in order to visit the tomb of ʿAlī. When he had completed the pilgrimage he returned home by way of Damascus and Aleppo, spending 45 days in Damascus for the purpose of hearing traditions from Muḥammad al-Khayḍarī,²⁷ a famous traditionist and Shāfiʿite *qāḍī*.

Although most of his greatest poetical works were yet to be written, al-Jāmī's renown had by this time spread throughout the Islamic world. As a consequence, when the Ottoman sultan, Muḥammad II, learned that al-Jāmī had set out on the pilgrimage, he sent as his envoy a certain ʿAṭā' Allāh al-Kirmānī²⁸ to Damascus to invite al-Jāmī to visit Istanbul and to present him with a gift of 5000 *ashrafi*,²⁹ with the promise of 100,000 more should he accept the invitation. When al-Kirmānī arrived in Damascus, however, al-Jāmī had already left it for Aleppo, and when al-Jāmī heard that al-Kirmānī was following him to Aleppo, he set out at once for Tabriz, for he apparently did not want to be put in the position of refusing the sultan's invitation.

Upon his arrival in Tabriz, he was well received by the Āq Qūyunlū ruler, Üzün Ḥasan, who not only presented him with many fine gifts but also invited him to remain in Tabriz. Al-Jāmī, however, giving as his excuse the need to care for his aged mother, insisted on returning to Herat and the court of his patron Ḥusayn Mirzā Bāyqarā.

INTRODUCTION

By

N. Heer

I. The Author of al-Durrah al-Fakhirah

Nūr al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Jāmī, the author of *al-Durrah al-Fakhirah*, was born in Kharjird, a town in the district of Jām,¹ on 23 Shaʿbān 817/1414.² As a youth he entered the Nizāmiyah School in Herat where he attended the class of Junayd al-Uṣūlī on Arabic rhetoric. Here he proved to be a superior student, for although he had expected the class to be studying the *Mukhtaṣar al-Talkhiṣ*,³ he found upon entering that the students had already advanced to the *Sharḥ al-Miftāḥ*⁴ and the *Muṭawwal*.⁵ He was nevertheless able to understand these works without difficulty and to complete not only the *Muṭawwal* but its gloss as well. Among other scholars under whom he studied in Herat were ʿAlī al-Samarqandī, a former student of al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shihāb al-Dīn al-Jājirmī, who had studied under Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī.

To pursue his education further al-Jāmī then moved to Samarqand where he studied under Qāḍī-Zādah al-Rūmī,⁶ the famous astronomer at the observatory of the Tīmūrīd ruler, Ulugh Beg. Here again he demonstrated his brilliance and superior intelligence, first by winning a debate with his teacher and later by suggesting a number of corrections and emendations for the improvement of two of Qāḍī-Zādah's most famous works, the *Sharḥ al-Tadhkirah*,⁷ and the *Sharḥ Mulakkhaṣ al-Jaghmini*.⁸ Qāḍī-Zādah was so impressed with his new student's intellectual powers that he claimed no one al-Jāmī's equal had ever crossed the Oxus into Samarqand since its founding. On a later occasion in Herat al-Jāmī was asked to solve some very abstruse astronomical problems by the learned astronomer ʿAlī al-Qūshjī.⁹ Much to al-Qūshjī's chagrin he was able to solve them without any difficulty whatsoever.

XXII I. Juvainî

al-Shâmil Fî Uşûl al-Dîn, edited and Introduced by R. Frank (under print)

XXVIII A. °Âmirî

Al-°Amad °ala al-Abad, edited and Introduced by E. Rowson (under print)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Hikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thâni

Ma°alim al-Uşûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, English Translation by G. M. Wickens (under Preparation)

Acknowledgements

I should like to acknowledge my indebtedness to the following libraries and their curators for supplying the microfilms and photographic copies of the manuscripts used in editing the Arabic texts: the Princeton University Library, and especially Professor Rudolf Mach, Curator of the Robert Garrett Collection, and Alexander P. Clark, Curator of Manuscripts; the Dâr al-Kutub al-Mişriyah, and in particular its Curator of Manuscripts, the late Fu'ad Sayyid; the Institute of Arabic Manuscripts of the Arab League, Cairo, especially the late Rashâd °Abd al-Muţţalib; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin and the head of its Tübingen Depot, Dr. Wilhelm Virneisel; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Marburg; the Oriental Department of the Leiden University Library; The John Rylands Library in Manchester; the India Office Library in London; The Asiatic Museum in Leningrad; the Dâr al-Kutub al-Zâhiriyyah in Damascus; and the Asiatic Society in Calcutta.

I should also like to express gratitude to my colleagues at the University of Washington, Professor Farhat J. Ziadeh and Professor Michael Loraine, for their valuable assistance and helpful suggestions, and to Professor George Makdisi of the University of Pennsylvania, who first encouraged me to undertake this work. My thanks are also due to Mrs. Jeanette Thomas for typing the major portion of my manuscript.

Finally, I should like to thank the McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch and its general editors, Dr. Mehdi Mohaghegh and Dr. Charles Adams, for making possible the publication of these texts.

N. H.

VII Mîr Dâmâd (ob. 1651).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M. H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflâtûn fî al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Filsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn - I Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûstari edited

by B. Thirvatián with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bist Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansâri (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharh i Fusûs al-Hikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gordi Farâmarzî (Tehran, 1980)

XXIV Nasir al-din Tûsî

Talkhîs al-Muhasşal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-din Shîrâzî

Sharh i Fusûs al-Hikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrizî

Sharh i Bist va Pany Muqaddimah i Ibn i Maymân, Translated into Persian By J. Sajjâdî (under Print)

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH	CHARLES J. ADAMS
Professor at Tehran University, Iran	Professor at McGill University, Canada
Research Associate at McGill University	Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

- I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).
- II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M.M. Ashtiyânî
Ta'liqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N.A. Isfarâyînî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century).
Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).



McGill University



Tehran University

McGill University, Montreal Canada

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

Al - Durrah Al - Fâkhirah

By

Nûr al-dîn 'Abd al-Rahmân-i Jâmî

With

Arabic Commentary of

'Abd al-Ghafûr al-Lârî

and

Persian Commentary of

'Imâd al-Dawlah

edited by

N. Heer and A. Mûsavî Behbahânî

Tehran 1980

1,

1,

))

ito